

السِّيَافُ وَقُصَّةُ الْفَخْرِ خَالِدِ بْنِ السَّيَّافِ

دكتور

صلاح الدين بسوفى رسلان
كلية الآداب - جامعة القاهرة

١٩٩٢

دار الثقافة للنشر والتوزيع
٢ شارع سيف الدين الهراف - القاهرة
٩٠٤٦٩٦ / ت





السِّيَاقُ الْقَضَائِيُّ لِلْبَيْتِ الْخَالِدِيِّ

دكتور

صلاح الدين بسيوني رسلان

كلية الآداب - جامعة القاهرة

١٩٩٢

دار الثقافة للنشر والتوزيع

٩ متاع سيف الدين الوراق - القاهرة

ت / ٩٠٤٦٩٦

تمهيد

يعتبر عبد الرحمن بن محمد بن خلدون من اعظم الشخصيات البارزة في الفكر العربي الاسلامي . ولد بتونس عام ٧٣٢ هـ (١٣٣٢ م) ، ووافاه اليقين بالقاهرة ودفن في مقابرها سنة ٨٠٨ هـ (١٤٠٦ م) . وترجع اسرة ابن خلدون الى اصل يمانى حضرمي (١) وقد حرص ابن خلدون في معظم مؤلفاته على اضافة صفة « الحضرمي » الى اسمه فيقول ، على سبيل المثال ، في فاتحة كتابه « المشهور في التاريخ وعلم الاجتماع والذي وضعه في القرن الرابع عشر الميلادي : كتاب العبر وديوان المبتدا والخير ، في ايام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوى السلطان الاكبر » :

« يقول العبد الفقير الى رحمة ربه الغنى بلطفه عبد الرحمن بن محمد ابن خلدون الحضرمي ، وفقه الله تعالى » .

تميز ابن خلدون بالفكر الشامل ، فهو العالم الاسلامي الكبير ، والامام في الفقه المالكي ، ورجل القانون والفيلسوف في آن واحد .

تناول ابن خلدون في الجزء الاول من كتابه المشهور : كتاب العبر ، وهو الجزء المعروف بمقدمة ابن خلدون او « بالمقدمة » فحسب ، ارتقاء الحضارات وانحطاطها واصل الامر الحاكمة او اساس الحكم ، كما عرف ابن خلدون المنهج التاريخي ليفيد كاساس لتاريخ تفسيرى وتعليلى ، وهو في هذا سابق لكلام (مكياقللى) في كتابه : الامرو (مونتكويو) في كتابه : (روح القوانين) الذي تعرض فيه لبحث اسباب نهضة الرومان وقوتهم وتدهورهم وانحطاطهم .

(١) انظر : ابن سمر : جبهة انساب العرب لوحة (١١١ ب) .

ليس ابن خلدون فيلسوفا تاريخيا واجتماعيا فحسب ، بل هو رائد علم الاجتماع أو (السوسيولوجيا) Sociologie (أو علم العمران كما يسميه هو) ، وواضع اسمه الحديثة ، التي لم يسبقه اليها أحد ، بل عجز كثير من أتى بعده من أئمة علماء الاجتماع أن يصل الى مكانته أو يحقق مبتزله . لقد كان ابن خلدون من اعظم علماء الاجتماع ادراكا لحقائق العمران الاولى في تاريخ الفكر البشري لجمع .

وشير (توينبى) الى فكر ابن خلدون المبدع الخلاق فيقول :
 « انه عبقري عريق انجز فى فترة عزلته التى تقل عن اربع سنوات
 (قضاها فى احد قصور بنى عريف فى قلعة ابن سلامة ، بالقرب من مدينة
 قسنطينة الجزائرية الحالية) - من بين اربعة وخمسين سنة هى مدة حياته
 العليلة الناضجة ، عمل العبر كله فى شكل قطعة من الادب (يقصد بها
 كتاب (المعبر) يكن ان تقارن مع عمل ثوسيديد او ميكافيللى سواء من
 حيث الاتساع وعمق النظرة او من حيث القدرة الثقافية (٢) .

ويلمع نجم ابن خلدون أكثر بالمقارنة مع البيئة المظلمة التي عاش فيها ، لأنه فى حين أن ثوسيديد وبياكيا قبلى وكلا رندون كانوا مثليين بارزين لعصور زاهية ، فإن ابن خلدون كان نقطة الضوء الوحيدة فى الأفق الاسلامى آنذاك لقد تصور وصاغ فلسفة للتاريخ هى بلا شك اعظم عمل من نوعه ابدعه اى عقل فى اى زمان ومكان . ان « انسجايه » الوجيز الذى لم يتكرر الا مرة واحدة فى حياته واعتزاله النشاط العملى هو الذى اتاح فرصة صياغة فكر الخلاق « (٣) .

(2) Toynbee (A. J) : A Study of History, London, 12 Vol., 1935-1961 , , Vol. III PP. 321 - 8 and Annex III, « The Relativity of Ibn Khaldun's Historical thought » , pp. 473 - 6) .

(3) Op. Cit, Vol . III, pp. 321 - 22 . : انظر

وقد حاول بعض الباحثين من أبناء المغرب والشرق على السواء ،
تحديث فكر ابن خلدون ونظرياته فبنهم من جعله مفسرا ماديا للتاريخ ،
ورائدا للاتجاه المادى فى علم الاجتماع ، ومنهم من جعله مفكرا علمانيا ،
لا يقيم وزنا للبعد الدينى فى نظريته عن مجرى التاريخ الانسانى . كما حاول
البعض الآخر من هؤلاء الباحثين لوى عنق بعض الآراء والمفاهيم الخلدونية
لدرجة انه جعل العصبية مرادفة للقومية .

لقد وقع هذا البعض فى خطأ فهم فكر وآراء وبفاهيم ابن خلدون
فهما ينأى بها عن مقصوده ، ويلبسها معنى جديدا لم يكن قد ظهر أو تحدد
فى زمانه . ويلفت ابن خلدون انتباهنا الى ضرر عدم تحصيل المفاهيم والمصطلحات
معان لا تحتلها ، وفى هذا يقول ان المصطلح (الاصطلاح) : « لا ينبغي
ان يحمل الا على ما كان يحمل فى عصرهم ، فهو اليق برادهم (٤) .

ومن هؤلاء الباحثين من حاول انكار المطلق الاسلامى لفكر ابن خلدون
ونظرياته ، والغاء البعد الدينى فى مقدمته ، وانتزاعه من ثقافته الاسلامية
انتزاعا .

فيذكر (دى بور) De Boer ان الدين لم يؤثر فى آراء ابن خلدون
العلمية بقدر ما اثرت الارسطوطاليسية الافلاطونية « . ويقرر ، فيما يشبه
التاكيد ، ان جمهورية افلاطون وفلسفة فيثاغورس قد اثرتا فى ذهنيته (٥) .

ويشير (ناتانيل شبيت) N. Schmidt الأستاذ بجامعة كورنل بأمریکا
الى ابن خلدون « اذا كان يذكر خلال بحثه كثيرا من آيات القرآن ، فليس

(٤) ابن خلدون : المقدمة ، تحقيق الدكتور على عبد الواحد وافى ،
طبعة لجنة البيان العربى بالقاهرة ، الطبعة الاولى ١٣٧٩ هـ - ١٩٦٠ م
١٠٢٧/٣ () .

(٥) محمد عبد الله عنان : ابن خلدون ، حياته وتراثه الفكرى -
ط ٣ ص ١٧٧ - ١٧٨ .

لذكرها..علاقة جوهريّة بتدليله ، ولعله يذكرها. فقط ليحصل قارئه على
الاعتقاد بأنّه فى بحثه متفق مع نصوص القرآن «(٦)» .

ويقول المستشرق الألماني (فون فيسندونك) V. Wesendonk
ان ابن خلدون « تحرر من التقاليد الاسلاميّة فى درس شئون الدولة
والادارة وغيرها »(٧) .

ان اهتمامنا الرئيسى فى هذا المبحث سينصب على توضيح المنطلق
الاسلامى. لفكره ونظرياته فى السياسة . وسيبقى ابن خلدون رغم
هذا كله ، المفكر الإسلامى الذى لم تخرج افكاره عن نطاق المعتقدات
الدينية للإسلام او، تتناقض معها . ويقرر لاسناذ (هاميلتون جب) (٨)
Sir Hamilton Gibb

ان ابن خلدون كان من كبار علماء المسلمين ، ومن انشخصيات المرموقة
فى مذهب الامام مالك ، وانه على سعة افقه لم يصدر رايًا واحداً يجاقى
تعاليم الاسلام ، بل ان مفاهيمه المتطورة كانت تطويعاً للمجتمع من
منطلق روح المبادئ الاسلاميّة .

وكرد على هؤلاء الباحثين من مفكرى الغرب امثال (دى بور)
و (شيت) و (فون فيسندونك) ممن انكروا على ابن خلدون اسلامية
افكاره التى عرفت بالنظريات فيما بعد ، وزعموا ان الاسلام لم يؤثر فى

(6) Ibn Ka'doun : Historian, Sociologist, and Philosopher.

نقلا عن المصدر السابق ص ١٩٠ .
(٧) محمد عبد الله عنان : ابن خلدون ، حياته ، وراثته الفكرية
ص ٢٨١ .

(٨) جب : بحث عن « الأساس الإسلامى للنظرية السياسية
لابن خلدون » : مجلة مدرسة الدراسات الشرقية ، الجزء الأول من المجلد
السابع ص ٢٣ وما بعدها .

آرائه العلمية ، وإن كثيرا من الآيات القرآنية التي استشهد بها ابن خلدون في خلال المقدمة ليس لذكرها علاقة جوهرية بتدليله . نحب أن نوضح أصالة منطلق ابن خلدون الاسلامي ، وإن الرؤية الدينية عنده هي مسألة أساسية في منهجه ، يضاف الى ذلك حرص ابن خلدون على تدعيم كل نظرياته خاصة ما يتعلق منها بالسياسة والاقتصاد بالآيات القرآنية والأحاديث النبوية الشريفة وأقوال صحابة رسول الله ﷺ .

إن فكر ابن خلدون اسلامي المبتدأ والمنتهى ، وقدمته الشهيرة اسلامية الاصول والمنطلق ، قرآنية المبنى والتدليل . ونستشهد ببعض الآيات القرآنية ، مشيرين الى بعض فصول مقدمته التي ورد فيها كل منها ، لتعزيز وجهة نظرنا فيما نذهب اليه من أن منطلق ابن خلدون في السياسة هو منطلق اسلامي خالص ، غير متاثر فيه بأي مؤثرات اجنبية ارسططاليسية كانت أو افلاطونية .

« أعطى كل شيء خلقه ثم هدى » (٩) ، بصدد الحديث عن ضرورة للاجتماع الانساني .

« ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الأرض » (١٠) بصدد الحديث عن أن الغاية التي تجرى اليها العصبية هي الملك .

« ومن لم يجعل الله له نورا فما له من نور » (١١) بصدد الحديث عن معنى الخلافة والامامة .

« لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا » (١٢) بصدد الحديث عن أن عن معنى الخلافة والامامة .

(٩) طه : ٥٠ .

(١٠) البقرة : ٢٥١ .

(١١) النور : ٤٠ .

(١٢) الانبياء : ٢٢ .

« لئن اكله الذئب، ونحن عصابة أنا اذا لخاسرون » (١٣) بصدد الحديث عن أن سكتى البدو لا يكون الا للقبائل أهل العصبية .

« لو انفتقت ما فى الأرض جميعا ما ألقت بين قلوبهم » (١٤) بصدد الحديث عن أن الدول العابة الاستيلاء العظيمة الملك اصلها الدين .

« حتى اذا بلغ اشدّه وبلغ أربعين سنة » (١٥) بصدد الحديث عن أن الدولة لها أعمار طبيعية كما للأشخاص .

« وإذا أردنا أن نهلك قرية أمرنا مترفيها ففسقوا فيها فحق عليها القول فدمرناها تدميرا » (١٦) . بصدد الحديث عن أن الحضارة غاية العمران ، ونهالية لعمره وأنها مؤذنة بفساده .

« وسخر لكم ما فى السموات وما فى الأرض جميعا منه » (١٧) بصدد الحديث عن حقيقة الرزق والكسب وأنه قيمة الأعمال البشرية .

كما يتأكد البعد الاسلامى عند ابن خلدون من خلال اختتامه كل فصل من فصول مقدمته بأية قرآنية أو أكثر بلغ عددها أربعاً وعشرين آية مضافا اليها بعض الأحاديث النبوية الشريفة والدعاء الى الله بالسداد ، نذكر منها على سبيل المثال لا الحصر .

فصل فى حقيقة الملك ، يختتمه بالآية الكريمة « وهو القاهر فوق

• (١٣) يوسف : ١٤

• (١٤) الأنفال : ٦٣

• (١٥) الأحقاف : ١٥

• (١٦) الامراء : ١٦

• (١٧) الجاثية : ١٣

عباده « (١٨) • فصل فى ان الملك والدولة انما يحصلان بالقبيل والعصبية ،
يختبه بقوله تعالى : « وهو بكل شئ عليم » (١٩) •

فصل فى ان الرئاسة على اهل العصبية ، يختبه بقوله تعالى « عالم
الغيب والشهادة وهو الحكيم الخبير » (٢٠) •

فصل فى ان البيت والشرف بالأصالة ، يختبه بالآية الكريمة « والله
بكل شئ عليم » (٢١) •

فصل فى ان الأوطان الكثيرة القبائل والعصائب ، يختبه بقوله تعالى
« الله غنى عن العالمين » (٢٢) •

فصل فى ان العرب لا يتغلبون الا على البسائط ، يزيله بقوله تعالى
« وهو الواحد القهار » (٢٣) •

فصل فى ان آثار الدولة كلها على نسبة قوتها فى أصلها ، يختبه
بقوله تعالى : « وقل رب زدنى علما » (٢٤) وائت ارحم الراحمين « (٢٥) •

• (١٨) الأنعام : ٦٦

• (١٩) الأنعام : ١٠١

• (٢٠) الأنعام : ٧٣

• (٢١) الحجرات : ١٦

• (٢٢) آل عمران : ٩٧

• (٢٣) الرعد : ١٦

• (٢٤) طه : ١١٤

• (٢٥) الأنبياء : ٨٣

فصل فى أحوال الموالى والمصطنعين فى الدول يختمه بقوله تعالى
« والله ولى المؤمنين » (٢٦) ، « وهو على كل شىء قدير » (٢٧) .

فصل فى أن أهل البدو أقرب الى الشجاعة من أهل الحضر ، يختمه
بهذا المعنى القرأنى « والله يخلق ما يشاء » والأصل القرأنى هو « يخلق
الله ما يشاء » (٢٨) .

فصل فى أن العرب لا يحصل لهم الملك الا بصيغة دينية من نبوة
أو ولاية أو أثر عظيم من الدين ، يختمه بقوله تعالى « والله يؤتى ملكه
من يشاء » (٢٩) .

فصل فيها يعرض فى الدول من حجر السلطان والاستبداد عليه ،
يختمه بقوله تعالى « والله يؤتى ملكه من يشاء » (٣٠) .

فصل فى الجباية وسبب قلتها وكثرتها ، يختمه بآية الكريمة « بيده
ملكوت كل شىء واليه ترجعون » (٣١) .

فصل فى أن الظلم مؤذن بخراب العمران ، يستشهد فيه بقوله تعالى :
« وما ريك بظلام للعبيد » (٣٢) .

(٢٦) آل عمران : ٦٨ .

(٢٧) الشورى : ٩ .

(٢٨) النور : ٤٥ .

(٢٩) البقرة : ٢٤٧ .

(٣٠) البقرة : ٢٤٧ .

(٣١) ياسين : ٨٣ .

(٣٢) فصلت : ٤٦ .

« فصل فى اى اصناف الناس يحترف بالتجارة ، يختهه بالاية الكريمة
« ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الارض ، ولكن الله ذو فضل
على العالمين » (٣٣) .

فصل فى نقل التاجر للمسلع ويختهها بهذا المعنى القرأى « الله هو
الرزاق ذو القوة المتين » والأصل القرأى هو : « ان الله هو الرزاق ذو
القوة المتين » (٣٤) .

فصل فى ان خلق التجارة نازلة عن خلق الرؤساء وبعية عن المروءة ،
ويختهه بالاية الكريمة « والله خلقكم وما تعملون » (٣٥) .

مفهوم الدولة عند ابن خلدون :

حاجة الانسان الى الاجتماع والحكم :

تلعب الحاجات الانسانية دورا بارزا فى نشأة العمران وتطوره .
وبقاء الانسان والجماعات البشرية ، فيما يرى ذلك ابن خلدون ، مرهون
بأمرين أساسيين هما : القوت لو الغذاء الذى يضمن الحياة . والدفاع الذى
يقى الانسان من أخطار الطبيعة وتحدياتها . وان كلا من الأمرين يقتضى
الاجتماع البشرى بين المرء وبنى جنسه ، والتعاون بين الناس من أجل
الحفاظ على استمرار بقاء هذا التجمع الانسانى .

ويوضح ابن خلدون ما سبق بإشارته الى قصور قدرة الواحد من
البشر عن تحصيل حاجته من الغذاء ، وضرورة الاجتماع الانسانى من أجل
تحصيل الغذاء الذى به قوام وجوده فيقول :

(٣٣) البقرة : ٢٥١ .

(٣٤) الذاريات : ٥٨ .

(٣٥) الصفات : ٩٦ .

« ان الله سبحانه خلق الانسان وركبه على صورة لا يصح حياتها ويقاؤها الا بالغذاء ، وهما الى التماسه بفطرتيه وبما ركب فيه من القدرة على تحصيله . الا ان قدرة الواحد من البشر قاصرة عن تحصيل حاجته من ذلك الغذاء ، غير موفية له بمادة حياته منه . ولو فرضنا منه اقل ما يمكن فرضه وهو قوت يوم من الحنطة مثلا ، فلا يحصل الا بكثير من الطحن والعجن والطبخ . وكل واحد من هذه الاعمال الثلاثة يحتاج الى مواعين وآلات لا تتم الا بصناعات متعددة من حداد ونجار وفاخورى . هب انه ياكله حبا من غير علاج ، فهو ايضا يحتاج فى تحصيله حبا الى اعمال اخرى اكثر من هذه ، من الزراعة والحصاد والدراس الذى يخرج الحبوب غلاف السنبل . ويحتاج كل واحد من هذه الى آلات متعددة وصنائع كثيرة اكثر من الاولى بكثير ، ويستحيل ان توفى بذلك كله او بعضه قدرة الواحد . فلا بد من اجتماع القدر الكثير من ابناء جنسه ليحصل القوت له ولهم ... » (٣٦) .

كما يوضح ابن خلدون ، ايضا ، ضرورة الاجتماع الانسانى وتعاون الناس فيما بينهم لصناعة الآلات المعدة للدفاع ، وصد الوحوش المفترسة ، فيقول : « وما لم يكن هذا التعاون فلا يحصل له - أى للانسان - قوت ولا غذاء ولا تتم حياته ، لما ركبته الله تعالى عليه من الحاجة الى الغذاء فى حياته . ولا يحصل له ايضا دفاع عن نفسه لفقدان السلاح ، فيكون فريسة للحيوانات ، ويعاجله الهلاك عن مدى حياته ويبطل نوع البشر » (٣٧) .

ومعنى هذا ان ابن خلدون يرى ان بقاء النوع الانسانى ، يتطلب ضرورة الاجتماع والتعاون الانسانى لتحصيل الغذاء والدفاع الذى يصد

(٣٦) ابن خلدون : المقدمة ، تحقيق د . على عبد الواحد وافى
طبعة لجنة البيان العربى بالقاهرة ، الطبعة الثانية ١٣٨٤ هـ - ١٩٦٥ م
٤٢٠/١ .

(٣٧) ابن خلدون : المقدمة ٤٢١/١ .

العدوان ويقى غائلته ، « والألم يكمل وجودهم ، وما أراد الله من اعتبار العالم بهم واستخلافه إياهم وهذا هو معنى العبران الذى جعلناه موضوعا لهذا العلم » (٣٨) .

وينطلق ابن خلدون فى حديثه عن العبران من منطلق اسلامى ، ينفى عنه كل نزعة مادية فى فكره ونظرياته . يتضح هذا فى تقريره ان معنى العبران هو استخلاف الله لبني الانسان فى الأرض من أجل بنائها وعبارتها والنهوض بها وتقدمها ، والمحافظة على النوع البشرى .

ويعد ان يسجل ابن خلدون هذه الحقيقة ، ونعنى بها طبيعة الاجتماع وضروريته للانسان ، يذهب الى انه لا بد مع هذا الاجتماع من وجود الموازن للبشر ، وهو القوة الغالبة التى تمنع المتغالب بين آحاد الناس ، نظرا لما فى طبائعهم من ميل للعدوان والظلم وفى هذا يقول :

« ثم ان هذا الاجتماع اذا حصل للبشر ، كما قررناه وتم عمران العالم بهم فلا بد من وازع يدفع بعضهم عن بعض ، لما فى طبائعهم الحيوانية من العدوان والظلم . وليست آلة السلاح التى جعلت دافعة لعدوان الحيوانات المعجم عنهم كغاية فى دفع العدوان عنهم ، لأنها موجودة لجميعهم . فلا بد من شيء آخر يدفع عدوان بعضهم عن بعض . ولا يكون من غيرهم لقصور جميع الحيوانات عن مداركهم والهلماتهم فيكون ذلك الوازع واحدا منهم يكون له عليهم الغلبة والسلطان واليد القاهرة ، وهذا هو معنى الملك . وقد تبين لك بهذا انه خاصة للانسان طبيعية ولا بد لهم منها » (٣٩) .

ان طبيعة الانسان الذى فطر على الخير والشر والتعاون والعدوان ،

(٣٨) المصدر السابق ٤٢٢/١ .

(٣٩) المصدر السابق ٤٢٢/١ .

تحتّم ، اذن ، وجود هذا الوازع لاستقامة أمور الحياة المدنية وعدم تعرض الانسان للفناء أو الهلاك .

كما يتضح لنا ، ايضا من كلام ابن خلدون ان السلطة المدنية (الحكومة) نتيجة طبيعية لحادث الاجتماع ، وأن أول مظهر لقيام هذه الهيئة هو تجمع السلطة في يد رئيس واحد ، وقيام الحكومة ضروري لثبات المجتمع ودوام استقراره . وعلى ذلك فإنه يستحيل وجود المجتمع من غير حاكم يحفظ للمجتمع تماسكه ويعمل على تقوية التعاون بين أفراده ، وتوفير العدل لهم ، ويقضى بذلك على كل لون من ألوان الفوضى تشب ببنيهم . فمن أخلاق البشر ، فيهم الظلم والعدوان بعضهم على بعض ، كما اشرنا سابقا ، فمن امتدت عينه الى متاع أغنيه امتدت يده الى أخذه ، الى أن يصده وازع كما قال :

والظلم من شيم النفوس فان تجد ذا عفة فلعله لا يظلم

ويقول ابن خلدون ايضا (٤٠) : الملك منصب طبيعي للانسان لأن البشر لا يمكن حياتهم ووجودهم الا باجتماعهم وتعاونهم على تحصيل قوتهم وضرورياتهم . واذا اجتمعوا دعت الضرورة الى المعاملة واقتضاء الحاجات ، ومد كل واحد منهم ، يده الى حاجته يأخذها من صاحبه ، لما في الطبيعة الحيوانية من الظلم والعدوان بعضهم على بعض ويمنعه الآخر عنها بمقتضى الغضب والألفة ومقتضى القوة البشرية في ذلك ، فيقع التنازع المفضى الى المقاتلة ، وهى تؤدى الى الهرج ، وسفك الدماء وازهاب النفوس المفضى ذلك الى انقطاع النوع ، وهو ما حضه البارئ سبحانه بالمحافظة ، واستحال بقاؤهم فوضى دون حاكم يزع بعضهم عن بعض ، واحتاجوا من أجل ذلك الى الوازع وهو الحاكم عليهم . . . »

فالحياة الاجتماعية ، اذن ، يستحيل أن تستمر الا بوجود الحاكم
الوازع الذى يمنع التعدى ويرفع التنازع ، ويدفع الغزاة ، ويعد الجيوش ،
ويشيع العدل ، وينشر العمران ، الى غير ذلك مما يقتضيه العمران وتتطلبه
الحياة المدنية .

لقد اجمع فقهاء الاسلام على ضرورة قيام الحكم فى الاسلام ،
وانه فرض على الأمة كلها وهى مسئولة عن أدائه ، وإن أبر الدين ،
لا يستقيم الا باستقامة أمور الدنيا : لأن الدين يتطلب اقامة الشعائر ،
وتنفيذ الأحكام ، واقامة العدل ، وحماية الأموال واقامة الحدود ، وتحصين
البلاد والدفاع عنها ضد الأعداء وجبالية الأموال المستحقة على القادرين ،
وتوزيع الصدقات على المحتاجين ، وإدارة شئون الدولة بمهارة وبراعة ،
وكل هذا يتطلب وجود « السلطان الحاكم الوازع » الذى يعمل على
تطبيق شرع الله وتنفيذ أوامره ، وأن هذا كله قد نتج من فهم مفكرى
الاسلام وفقهائه لضرورة الاجتماع الانسانى .

ويعبر الامام الغزالى عن هذه الفكرة فيقول (٤١) « ان الدنيا والأمن
على النفس والأموال لا ينتظم الا بسلطان مطاع ... وعلى الجبل لا يتمارى
العاقل فى ان الخلق على اختلاف طبقاتهم وما هم عليه من تشتت الأهواء
وتباين الآراء لو خلوا وراءهم ولم يكن رأى مطاع يجمع شتاتهم لهلكوا
من عند آخرهم - وهذا داء لا علاج له الا بسلطان قاهر مطاع يجمع
شتات الآراء - فبان أن السلطان ضرورى فى نظام الدنيا » .

ان ولاية الناس من اعظم واجبات الدين ، ولا قيام للدين الا بها ،
ولابد للناس عند اجتماعهم من رأس ، حتى قال النبى ﷺ : « اذا خرج

(٤١) الغزالى (أبو حنبله) : الاقتصاد فى الاعتقاد ط . القاهرة

الثلاثة فى مسفر فليؤمروا أحدهم « فنظام الحكم ، اذن جزء من التفكير الاسلامى وتراثه الخالد .

ويذهب ابن خلدون الى القول بان الوازع (الحاكم او السلطان) يختلف فى البداية عنه فى المدينة ، بالنظر الى اختلاف نمط الحياة ونوع العدوان فى كل واحدة منها عن الأخرى . فاذا كان الوازع فى البداية يتصف بالبساطة والطبيعة والخلو من التعقيد نظرا لبساطة الحياة فيها وخلوها من التعقيد وعدم حاجتها الى العلم والنظر ، فان الوازع فى المدينة ، التى تتميز حياتها بالتعقيد والتركيب ، سيكون وازعا متصفا هو الآخر بالتعقيد ، والخلو من البساطة . ويقرر ابن خلدون هذه الحقيقة فيقول :
فاما المدن والامصار فعدوان (الناس) بعضهم على بعض تدفعه الحكام والدولة بما قبضوا على ايدى من تحتهم من الكافة ان يمتد بعضهم على بعض او يغدو عليه ، فانهم مكبوحون بحكمة القهر والسلطان عن التظالم الا اذا كان ذلك عن الحاكم نفسه . واما العدوان الذى من خارج المدينة فيدفعه سياج الاسوار عند القفلة او الغرة ليلا ، او العجز عن المقاومة نهارا ، او يدفعه زياد الحماية من اعوان الدولة عند الاستعداد والمقاومة (هذا فيما يتعلق بالوازع فى العبران الحضرى) .

واما احياء البدو فيزع بعضهم عن بعض مشايخهم وكبرائهم بما وقر فى نفوس الكافة لهم من الوقار والتجلة . واما حللهم فانما يزد عنها من خارج ، حامية الحى من انجادهم وفتيانهم المعروفين بالشجاعة فيهم . ولا يصدق دفاعهم وزيادهم الا اذا كانوا عصبية واهل نسب واحد لانهم بذلك تشدد شوكتهم ويخشى جانبهم اذ نعة (نصره) كل احد على نسبه وعصبية اهم « ٤٢ » .

(٤٢) ابن خلدون : المقدمة ، ط . على عبد الواحد وافي ،

٥٩٢/٢ - ٥٩٣ .

وهكذا يتضح لنا ، انه كما أن العبران أو الاجتماع الانساني عند ابن خلدون ضرورى ومطلب من مطالب « الحكمة الالهية » فإن الملك أو الوازع أو السلطان أو الحكم هو مطلب ضرورى ، ايضا من مطالب « الحكمة الالهية » ، اذ لولاه لما استمر العبران أو ازدهرت الصناعة أو الزراعة أو التجارة استقرارا يخدم هذه الحكمة الالهية .

ولولا الاسلام ايضا لما قلم علم العبران ، الذى تتشابه فيه المعتقدات الدينية والصحيح العقلية ، كما اراده ابن خلدون . فنظام العبران البشرى كله يقوم عنده على اساس دينى اسلامى .

وقد درس ابن خلدون ظاهرة الخلافة الاسلامية لما لها من اهمية بالغة فى حياة المجتمع الاسلامى . ويجدر بنا هنا (٤٣) ان نعرض رأى ابن خلدون لظاهرة الخلافة من الناحية السياسية فحسب ، فقد نشأت هذه المظاهرة بعد موت الرسول مباشرة وانتقله الى الرفيق الأعلى ، إذ اضطرهم طبيعة الاجتماع وظروف الدولة ، والمحافظة على الدين الجديد ان يختاروا خليفة للرسول ، رئيسا اعلى يتولى امورهم اذ ان هذا المنصب هو نيابة عن صاحب الشريعة ، ومهمته حفظ الدين وسياسة الدنيا . وهو يختلف فى طبيعته عن وظيفة الملك أو الحاكم السياسى ، ووظيفته أعم وأشمل لأنه ينظر فى تنظيم شئون الناس الدنيوية والأخرية ، وتحقيق سعادتهم فى الدنيا والآخرة . وستوضح لنا هذه التفرقة عندما نتحدث عن انواع الحكم عند ابن خلدون .

وتعتبر الخلافة ، عند ابن خلدون من ارقى الوظائف السياسية وأكثرها مشروعية ، لأن وظيفة « الملك » لا تخلو من مساوئ قد تضر

(٤٣) راجع : د- مصطفى الخشاب : النظريات والمذاهب السياسية ، مطبعة لجنة البيان العربى بالقاهرة ، الطبعة الثانية ١٣٧٨هـ - ١٩٥٨ م
ص ١٣٠ .

افراد المجتمع . وإذا كان الشرع يرفع من شأن الخلافة ، ويفضلها على الملكية ، فذلك لأنها شريفة في ذاتها ، ونبيلة في غايتها . بيد أن المشرع لم يذم النظام الملكي لذاته ولكنه ذم المفساد الناشئة عنه من الظلم والقهر والتمتع بالذلات ، وهي كلها من توابع هذا النظام ومقتضياته .

ويعرف ابن خلدون الخلافة بقوله : « أن الخلافة هي حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعى فى مصالحهم الأخرى ، والدنيوية الراجعة اليها . إذ أحوال الدنيا ترجع كلها عند الشارع الى اعتبارها بمصالح الآخرة ، فهي - أى الخلافة - فى الحقيقة خلافة عن صاحب الشرع فى حراسة الدين وسياسة الدنيا به » (٤٤) .

ونحن نلاحظ هنا تشابها بين تعريف ابن خلدون للخلافة وتعريف الماوردى لها بأنها : « خلافة النبوة فى حراسة الدين والدنيا » .

والحق أن ابن خلدون قد تأثر الى حد كبير بما كتبه الفقيه السنى، الماوردى من مؤلفات قيمة متنوعة وعلى وجه التحديد السياسية منها ، وكما هو معلوم فإن الماوردى (ت ٥٠ هـ) يعد من رواد المفكرين العرب فى الفكر السياسى ونظم الحكم فى الاسلام .

كما اتفق ابن خلدون فى منحاه السياسى التوفيقى مع مواقف الفقهاء المسلمين الآخرين من أمثال ابن تيمية والغزالى ، وإن المبادئ التى تقوم عليها دراسته هي من الناحية العلمية نفس مبادئ سابقيه من الفقهاء السنيين والفلاسفة الاجتماعيين . أن ابن خلدون فيها يرى ذلك المستشرق الأمريكى الأستاذ « هاميلتون جب » (٤٥) لم يفعل أكثر من إعادة ترديد تلك الآراء بإسهاب ويقدر أكبر من الدقة بواسطة استعمال « نظريته فى العصبية » .

ولكن علينا من ناحية أخرى ان لا نغبط ابن خلدون حقه فى افتراضه
 مجدا جديد يختلف تماما عن مملكات الفقهاء السابقين عليه ، الا وهو مبدأ
 الانتقال من حياة البداوة الى الحياة المتحضرة ، وأن أداة الانتقال هى
 العصبية ، والنظر الى هذين العاملين المتلازمين باعتبارهما القوة المؤثرة
 والدينامية المحركة للتاريخ ولنشوء الدولة وصيرورتها .



الدين من أقوى أسس الدولة

ومن أقوى أسس الدولة عند ابن خلدون الدين ، حيث وجد الانسان
 لكى يؤدى الواجبات التى فرضها عليه الدين الحنيف لتهيئه حياته الآخرة ،
 ولكى يتوصل الى معرفة الشرع الالهى ، الذى يؤمن له السعادة فى الآخرة ،
 يجب أن يرشده نبي أو من يحل محله وهو الخليفة فالخلافة تهدى
 الناس وفق الشرع ولحكامه « (٤٦) » . ومن هنا أيضا ، فإن ابن خلدون يبنى
 ضرورة الامام أو الخليفة على الشريعة السبوعية المنزلة من قبل الاله .

ويلعب الدين دورا مؤثرا فعلا فى توطيد دعائم الدولة ، عند
 ابن خلدون ، بلذهابه التناقض بين الناس ، وتقليل الخلاف بينهم وتآليف
 قلوبهم وصرف طبيعتهم العدوانية الى الجهاد من اجل نشر دعوه التوحيد ،
 وإقامة مجتمع افضل - وهكذا « فلذا قام فيهم النبى لو الولى الذى
 بيعتهم على امر الله ويذهب عنهم بظلمات الأخلاق ، ويأخذهم بمحبودها ،

(45) Gibb (H. A. R.) : The Islamic : Background of Ibn
 Khaldun's Political Theory » . In : Studies on the civilization of
 Islam , Ed. by Shaw and Polk, Boston 1962, pp. 167, 169, 173 ,
 174 .

(٤٦) انظر : سير توماس أرنولد : الخلافة ص ٤٠ .

ويؤلف كلمتهم لاطهار الحق ، تم اجتماعهم ، وحصل لهم التغلب
والملك « (٤٧) » .

فالاسلام بدعوته الى التوحيد والاخاء والمساواة بين جميع الافراد ،
كان سلاحا فعلا في جمع القلوب وتآليفها ، وتوحيد القبائل العربية ودفعها
الى الفتوحات ، وانشاء الدولة العربية الكبرى . فالدين ، بهذا ، يعتبر
عاملا اساسيا في نشأة الدولة وتطورها ، وامتدادها في الزمان والمكان .

وعندما نتصفح مؤلفات ماكيافللي وفيكو وابن خلدون نعثر على
عبارات متباعدة وأفكار متشابهة توضح علاقة الدين بالسياسة ونشأة الدولة .

يقول ماكيافللي في احد الفقرات ان المسيحية الحقنة تخالف ما آلت
اليه تاويلات البابوات . لكن في التحليلات السياسية يرى ماكيافللي في
الدين قوة اجتماعية تردع وتهذب النزوات البشرية بين الافراد . يقول :

« ان القارئ الفطن يستدل من تاريخ روما على ان الدين نافع
لقيادة الجيوش ومواساة الشعب وتشجيع الاخيار وردع المفسدين » (٤٨) .

وهذا يعينه هو ما سبق ان عبر عنه ابن خلدون في فصول عديدة
من المقدمة نذكر منها : فصل في ان الدعوة الدينية تزيد الدولة في اهلها

(٤٧) ابن خلدون : المقدمة ٢/٢٦٦ .

(٤٨) ماكيافللي : ملاحظات على تاريخ روما ، ضمن الاعمال الكاملة ،
باريس ، جاليلار ١٩٦٢ ، ص ٤١٢ ، نقلا عن د. عبد الله العروي :
ابن خلدون وماكيافللي بحث تقدم به الى ندوة ابن خلدون ، اعمال ندوة
ابن خلدون ، منشورات كلية الآداب والعلوم الانسانية بالرباط ، المغرب
١٩٧٩ م ، مطبعة النجاح الجديدة بالدار البيضاء ١٩٨١ م ص ١٨٥ .

قوة على قوة العصبية • وفصل : فى أن العرب لا يحصل لهم الملك الا بصيغة دينية ، وفصل : فى أن الدول العلية الاستيلاء العظيمة الملك اصلها الدين •

فاذا انتقلنا الى فيكو فاننا نجده يعتبر الدين اساسا لنشأة الدولة التى يستند عليها قيام الحضارة • وهنا مبعث تماثل فكره مع ابن خلدون الذى جعل الدين اصلا للدولة • وفى هذا يقول ابن خلدون :

« ان الدولة العلية الاستيلاء ، العظيمة الملك ، اصلها الدين اما من من نبوة ، او دعوة حق ، وذلك لأن الملك انما يحصل بالتغلب ، والتغلب انما يكون بالعصبية واتفاق الاهواء على المطالبة ، وجمع القلوب وتاليفها انما يكون بمعونة من الله فى اقله حينه ... » (٤٩) • ويدعم ابن خلدون رأيه بقوله تعالى « لو اتفقت ما فى الأرض جميعا ما للفت بين قلوبهم » (٥٠) •

ان الدين ، عند ابن خلدون وفيكو ، هو اصل نشأة الدولة والحضارة وتطورها ، لأنه يجمع الناس تحت لواء عقائده ، ويؤلف بينهم تحت كنف الاله والأنبياء المرسلين •

وقد ذهب هيجل (١٧٧٠ - ١٨٣١ م) من بعد ذلك الى توكيد دور الدين فى نشوء الدولة وتطورها على سر فترات التاريخ المختلفة ، وان الذى يوجه كل حوادث التاريخ هو العقل الالهى او الروح ، العالى • والدولة فى نظره تمثل اسمى تجسيد للروح العالى او العقل الالهى ، بل انها ليست الا « سيرة الله على الأرض » • وهذا هو ، يعينه ما ادركه ابن خلدون قبل الفيلسوف الالماني هيجل بقرون عديدة عندما قرر ان لله يد فى تسيير عجلة تاريخ الدولة •

(٤٩) ابن خلدون : المقدمة ٦٣٦/٢ •

(٥٠) الأنفال : ٦٣ •

ويوجب الاسلام - وكما يذهب الى ذلك ابن خلدون ، على المسلمين نصب الامام الحافظ على سلام كيان الدولة وتماسكها ، والعمل على تقوية التعاون بين افرادها ، وتحقيق السعادة لهم فى الدنيا والآخرة .

ومعنى هذا ان نصب الامام ، وكما يرى ذلك ابن خلدون ، وجباجة اهل السنة التى ينتمى اليها ، واجب شرعا لقول النبى ﷺ : « من مات ولم يعرف امام زمانه ، فقد مات ميتة جاهلية » ولأن المسلمين قد جعلوا اهم المهام بعد وفاة النبى عليه السلام نصب الامام وفى هذا يقول ابن خلدون :

« ان نصب الامام واجب قد عرف وجوبه فى الشرع باجماع الصحابة والتابعين لأن أصحاب رسول الله ﷺ ، عند وفاته بادروا الى بيعة ابي بكر رضى الله عنه وتسليم النظر اليه فى لهورهم .

وكذا فى كل عصر من بعد ذلك . ولم تترك الناس فوضى فى عصر من الأعصار واستقر ذلك اجماعا دالا على وجوب نصب الامام » (٥١) .

لقد صورت بعض الأبحاث ابن خلدون كما لو كان مفكرا علمانيا بل غالت بعض الدراسات الأخرى فى تقدير الجانب العلماني فى منهجه . فقد وصف أحد الباحثين (٥٢) ، موقف ابن خلدون من الدين بشكل عام بأن يراه « مجرد ظاهرة حضارية لها وزنها وعاملا اجتماعيا ونفسيا هابا على مسار التاريخ » . وذهب ليعد من ذلك فى قوله ان ابن خلدون كان يحاول « اخضاع الدين لنظرياته وفكره العلمى » . كما اعتبر (اروين روزنتال) ايضا ، فكر ابن خلدون متحررا من أى قيد دينى .

(٥١) ابن خلدون : المقدمة ٦٨٩/٢ .

(٥٢) انظر : كامل عياد : نظرية ابن خلدون التاريخية والاجتماعية

ص ٥٣ ، ٥٤ .

ولعلنا لاحظنا ان ابن خلدون بعيد كل البعد عن العلمانية ، وأنه كان ابن بيئته الاسلامية ، ونتاج ثقافتها ، كما كان عالما من اكبر علماء الاسلام ، استمد عناصر فكره من مبادئه المادية .

وقد لعب الدين الاسلامى دورا مؤثرا فى احداث التاريخ الاسلامى ، وتأسست الدولة الاسلامية فى عهد الرسول الكريم والخلفاء الراشدين ، وتوطدت دعائمها انطلاقا من الدين الحنيف ، ومن حقائق التاريخ الثابتة ، ذلك الارتباط الوثيق بين الدين والدولة فى الاسلام خاصة فى العصور الأولى .

ان ابن خلدون يقرر اذن ، وبكامل الوضوح ان الدين من اسس قيام الدولة ، وشرط ضرورى لها .

دستور الحكام :

بعد ان حدد ابن خلدون الخلافة نظاما امثل للحكم ، اتى بعد ذلك بكتاب طاهر بن الحسين مظهرا اعجابه به وتقديره العميق له من خلال تعقيبه عليه . وقد قدم طاهر بن الحسين الى ابنه عبد الله من النصائح والوصايا فى كتابه ما يمكن ان نسميه بمستور مكتوب للحكام فى جميع شئون الحكم من ادارة وقضاء ومالية ودفاع وصحة وعناية وإوضح فيه ما يجب ان يتحلى به الحاكم فى معاملته مع مرموسيه بخاصة ، وجهرة الناس بعامة . وقد احتل كتاب طاهر بن الحسين فى تفكير ابن خلدون مكانا كبيرا نظرا لأصوله الاسلامية ، ونزعته الاخلاقية ، وعناصره الشرعية واتجاهه التربوى فى الاجتماع والميلية .

لما عن مناسبة الكتاب الذى يتميز بموقعه الفريد من النظام الفكرى العام لابن خلدون ، فهى تولية المأمون لعبد الله ابن طاهر بن الحسين ، الرقة ومصر ، وما بينهما فكتب طاهر بن الحسين كتابه هذا الى ابنه عبد الله وعهد اليه فيه ووصاه بجميع ما يحتاج اليه فى دولته وسلطانه

من الآداب الدينية والخلقية والسياسة الشرعية والمלוكية وحثه على مكارم الأخلاق ، ومحاسن الشيم بما لا يستغنى عنه ملك ولا سوقيه (٥٣) .

وتلك مقتطفات من كتاب طاهر بن الحسين :

« عليك بتقوى الله وحده لا شريك له وخشيته ، ومراقبته عز وجل ومزايلة مسخطه ، واحفظ رعيته في الليل والنهار .

« ألزم ما اليك الله من العافية بالذكر لمعادك وما أنت صائر اليه وموقوف عليه ومسئول عنه ، والعمل في ذلك كله بما يعصيك من الله عز وجل وينجيك يوم القيامة من عقابه واليم عذابه .

ليكن أول ما تلزم به نفسك وتنسب اليه فعلك المواظبة على ما فرض الله عز وجل عليك من الصلوات الخمس والجماعة عليها بالناس قبلك وتوقعها على سننهم من اسباغ الوضوء لها ، واقتتاج ذكر الله عز وجل فيها ، ورتل في قراءتك وتمكن من ركوعك وسجودك وتشهدك ولتصرف فيه رأيك ونيتك ، واحضض عليه جماعه من معك وتحت يدك ، واداب عليها ، فانها كما قال الله عز وجل : « تنهى عن الفحشاء والمنكر » . ثم اتبع ذلك بالآخذ بسنن رسول الله ﷺ والمشاورة على خلافه ، واقتفاء أثر السلف الصالح من بعده .

« اياك ان تقول لما يسلط اقل ما اشاء ، فان ذلك سريع الى نقص الرأي وقلة اليقين بالله عز وجل ، واخلص لله وحده النية فيه واليقين به . واعلم ان الملك لله سبحانه وتعالى يؤتيه من يشاء وينزع من يشاء .

(٥٣) انظر : ابن خلدون : المقدمة ، تحقيق د . على عبد الواحد وافي ، لجنة البيان العربي بالقاهرة ، الطبعة الثانية ٨٨٢/٢ ، ٨٨٣ وما بعدها .

« اعتصم في احوالك كلها بالله سبحانه وتعالى ، والوقوف عند محبته والعمل بشريعته وسنته ، وبإقامة دينه وكتابه ، واجتنب ما فارق ذلك وخالفه ودعا الى سخط الله عز وجل .

ولا تملين عن العدل فيما احببت لو كرهت لقريب من الناس او لبعيد . واثّر الفقه ، واهله والذين وحملته ، وكتساب الله عزو جل والعاملين به . فإن أفضل ما يتزين به المرء الفقه في الدين والطلب له والبحث عليه والمعرفة بما يتقرب به الى الله فاته الدليل على الخير كله ، والقائد اليه والأمر به والنهائي عن المعاصي والموبقات كلها .

أكثر مشاورة الفقهاء ، وخذ عن عن اهل التجارب وذوى العقل والرائى والحكمة ولا تدخلن في مشورتك اهل الرفه والبخل ، ولا تسعن لهم قولا فان ضررهم أكثر من نفعهم .

وال من صافاك من اوليائك بالافضال عليهم وحسن العطية لهم واجتذب الشح واعلم انه اول ما عصى الانسان به ربه ، وأن العاصي بمنزلة الخزي ، وهو قول الله عز وجل : « ومن يوق شح نفسه فاولئك هم المفلحون » (٥٤) فسهل طريق الجود بالحق ، واجعل للمسلمين كلهم في فيك حظا ونصيبا ، وأيقن ان الجود أفضل اعمال العباد ، فاعده لنفسك خلقا وأرض به عملا ومذهباً .

وعليك بالاقتصاد في الأمور كلها فليس شيء أبين نفعاً ، ولا أخص ابناً ، ولا أجمع فضلاً منه .

ولا تقصر في طلب الآخرة والأجر والأعمال الصالحة والسنة المعروفة وعالم الرشd والاعانة ، والاستكثار من البر والسعى له إذا كان يطلب به وجه الله تعالى ومرضاته .

(٥٤) التغابن : ١٦ .

لا تتهمن أحدا من الناس فيما توليه من عملك قبل أن تكشف أمره ،
فإن إيقاع التهم بالأبرياء والظنون السيئة بهم آثم آثم . فاجعل من شأنك
حسن الظن بأصحابك ، واطرد عنك سوء الظن بهم ، وارفضه ، يعنك
ذلك على استطاعتهم ورياضتهم .

تفرد بتقويم نفسك تفرد من يعلم انه مسئول عما صنع ومجزى
بما أحسن ، ومؤاخذ بما أساء . فإن الله عز وجل جعل الدين حرزا وعزا ،
ورفع من اتبعه وعززه . واسلك بني تسوسه وترعاه نهج الدين وطريقه
الأهدى . واقم حدود الله تعالى في أصحاب الجرائم على قدر منازلهم
وما استحقوه .

إذا عاهدت عهدا فاوف به ، وإذا وعدت الخير فأنجزه ، واقل
الحسنة وادفع بها .. واشدد لسانك عن قول الكذب والزور ، وابغض
أهل النية . فإن أول فساد أمورك في عاجلها واجلها ، تقرب الكذوب
والجراة على الكذب ، لأن الكذب رأس المساكم ، والزور والنية خاتمتها .

لكن نخائرك وكثورك التي تدخر وتكنز : البر والتقوى ، واستصلاح
الرعية ، وعمارة بلادهم والتفقد لأمرهم ، والحفظ لحمايتهم ، والاعانة
للهوفهم .

لا تحقرن ذنبا ، ولا تمالئن حليدا ، ولا ترحبن فاجرا ، ولا تصلن
كفورا ، ولا تداهنن عدوا ، ولا تصدقن نهاما ، ولا تأمنن غدارا ،
ولا توالين فاسقا ، ولا تتبعن غاويا ، ولا تحمدن مرثيا ، ولا تحقرن
انسانا ، ولا تحسنن باطلا ... ولا تمشين مرحا ...

تفقد الجند في دواوينهم وبكاتيبهم ، وادر عليهم أرزاقهم ، ووسع
عليهم في معاشهم ، يذهب الله عز وجل بخلك فاقتهم ؛ فيقوى لك
أمرهم ، وتزيد قلوبهم في طاعتك وأمرك خلوصا وانشراحا .

اعلم ان القضاء من الله تعالى بالمكان الذى ليس فوقه شيء من الأمور ، لأنه ميزان الله الذى تعدل عليه احوال الناس فى الأرض . وبإقامة العدل فى القضاء ، والعمل تصلح احوال الرعية ، وتؤمن السبل ، وينتصف المظلوم وتأخذ الناس حقوقهم وتحسن المعيشة .

أفرغ من عمل يومك ولا تؤخره لغدك ، وأكثر مباشرته بنفسك ، فان لغد امورا وحوادث تلهيك عن عمل يومك الذى اخرت .

وانظر احرار الناس وذوى الفضل منهم من بلوت صفاء طويتهم ، وشهدت مودتهم لك ، ومظاهرتهم بالنصح والمحافظة على أمرك ، فاستخلصهم واحسن اليهم .

أكثر الاذن للناس عليك وارهم وجهك وسكن لهم حواسك ، واخفض لهم جناحك واطهر لهم بشرك ، ولن لهم فى المسألة والنطق ، واعطف عليهم بجودك وفضلك .

واذا اعطيت فاعط بسباحة وطيب نفس من غير تكدير وامتنان . وانظر عمالك الذين بحضرتك وكتابك ، فوقت لكل رجل منهم فى كل يوم وقتا يدخل فيه بكتبه وما عنده من حوائج عمالك وامور الدولة ورعيته .

لا تمنن على رعيته ولا غيرهم بمعروف تؤتيه اليهم . ولا تقبل من احد الا الوفاء والاستقامة والعون فى أمور المسلمين ولا تضعن المعروف الا على ذلك .

اعلم ان الاموال اذا اكتنزت واخترت فى الخزائن لا تنمو . واذا كانت فى صلاح الرعية واعطاء حقوقهم وكف الأذى عنهم ، نمت وزكت وصلحت بها العلة وترتبت بها الولاية وطاب بها الزمان . واعتقد فيها العز والمنفعة . فليكن كنز خزانته تفريق الاموال فى عمارة الاسلام وأهله .

واعلم انك جعلت بولايتك خازنا وحافظا وراعيا . وانبا سبى اهل
عملك رعيته لك راعيهم وقيهم ، فخذ منهم ما اعطوك من عفوهم ونفذه
فى قوام امرهم وصلاحهم وتقويم اودهم . واستعمل عليهم اولى الراى
والتدبير والتجربة والخبرة بالعلم والعمل بالسياسة والعفاف . ووسع عليهم
فى الرزق ، فان ذلك من الحقوق اللازمة لك فيما تقلدت واسند اليك .

تعاهد ذوى البأساء ولتلبهم وازاملهم ، واجعل لهم ارزاقا من بيت
المال اقتداء بامير المؤمنين اعزه الله تعالى فى العطف عليهم والصلة لهم
ليصلح الله بذلك عيشتهم ويرزقك به بركة وزيادة . واجبر للأضراء من
بيت المال وقدم حيلة القرآن منهم والحافظين لاكثره فى الجراية على
غيرهم . واتصب لمرضى المسلمين دورا تأويهم وقواها يرفقون بهم ،
أوطباء يعالجون اسقامهم ، واسعفهم بشهواتهم ما لم يؤد ذلك الى اسراف
فى بيت المال « (٥٥) .

ويمكن لنا ان نجعل اهم اسس نظام الحكم التى اختارها ابن خلدون
واعجب بها اثناء عرضه لكتاب طاهر الذى اوردنا فقرات مجتزأة منه
كنموذج لمنهج الحكم فى المجتمع البشرى الذى ابداع نظريته .

الايمان بالله تعالى ويوحدانيته ، والتوكل عليه والتسليم بقضائه ،
والاقتداء بالنبي عليه الصلاة والسلام فى اقواله واحواله ، والحرص على
اداء الفرائض والسنن ، وشكر الله على نعمه .

الايمان بهيمنة الله وسيطرته على امور العالم ومصائر البشر ، وان
الملك له يؤتيه من يشاء ويمزعه من يشاء .

التزام العدل ، والابتعاد عن الغرض والهوى واتهام الأبرياء ،
وعدم ترك الظالم رهبة منه او محاباة . فصلاح احوال الرعية مرهون
بتحقيق العدل فى القضاء والعدل .

(٥٥) انظر : ابن خلدون : المقدمة ٢ / ٨٨٣ - ٨٩٥ .

مشاورة أهل الرأي والحكمة ، والأخذ من أهل التجارب والحكمة
وعدم التعويل على مشورة البخل أو الاستماع إلى نصائحهم ، لأن ضررها
أكثر من نفعها .

الوفاء بالعهود ، وإنجاز الوعود ، لأن الوعد حق على الحاكم ،
وتحاشى الكذب . مباشرة الأمور بنفسه ، والنظر في حوائج الرعية ،
ومواساة الضعفاء ومساعدة المحتاجين والاستجابة لدعوة المظلوم .

متابعة العمال والكتاب والوزراء للاطمئنان على حسن سير الأمور ،
وعدم تعطيل مصالح الرعية أو توقف دولاب العمل في الدولة .

الحرص على حسن استقبال الناس وإظهار البشر لهم والعطف
عليهم بالجد والفضل .

الاقتصاد في الأمور كلها ، وإتقاء البذخ والاسراف ومجانبة الشح
والبخل . الاحسان إلى أحرار الناس وذوى الفضل منهم وإكرام العلماء
ومصاحبتهم .

تفقد أحوال الجند في دواوينهم ومكاتبهم وإدراك أرزاقهم والتوسعة
عليهم في معاشهم وتوفير أفضل أنواع الحياة الكريمة لهم ، فتقوى عزائمهم
وتزيد قلوبهم في طاعتك .

حسن توظيف الأموال في المشروعات العامة بهدف تغيير ذلّة
الاسلام .

إنشاء المستشفيات والمصحات لعلاج مرضى المسلمين ، وتعيين أطباء
يعالجون أمراضهم ، وخدايا يسهرون على راحتهم .

الاعتناء بذوى البأساء (أصحاب العاهات والمعوقين) والأيتام
والأرامل وتعهدهم بالرعاية ، بتخصيص رواتب لهم من بيت مال المسلمين .

وتتميز هذه النصائح بطابعها الانساني وحكمتها العبلية ، وتتشابه فيها مواضيع مختلفة من دين وحكمة وخلق وتاريخ وسياسة واقتصاد وتربية ، وبالتالي تصح على الانسان كائن في كل عصر وكل زمان ، ومن هنا كانت اصلتها . فضلا عن ذلك اهتمامها بالعدالة الاجتماعية وتحقيق العدالة القضائية ، وهي في النهاية تقوم على قاعدة واحدة : وهي الحكم لمصلحة المحكومين .

انواع الحكم :

تميز ابن خلدون بالواقعية والمرونة في نظريته السياسية ، واكد باستمرار على حاجة المجتمع الانساني الى نوع ما من السلطة العليا او السيادة لا يتصور بقاءه بدونها .

وقد خلت مقدمته من اية اشارة الى انظمة الحكم اليونانية التي ورد ذكرها عند ارسطو في (السياسة) ، وافلاطون في (الجمهورية) ، وهي الديمقراطية والموناركية (الملكية المطلقة) والاوليغارشية والارستقراطية والجمهورية والطغيان (الاستبدادية المطلقة) . وربما كان ذلك راجعا الى عدم اطلاعه عليها ، حتى ولو كان قد اطلع عليها ، فانه تعمد افعال ذكرها ، اذ تنصف امثال هذه النظم بالطوبارية والخيال ، ولم يشهد لها المجتمع تطبيقات فعلية ، بل تحدث عنها لصحابها على جهة الفرض والتقدير .

ان ما يهم ابن خلدون هو ما حدث بالفعل ، وليس ما ينبغي ان يكون عليه المجتمع البشري او الحكم في الاسلام . اذ ان الشريعة الاسلامية قد اجرت شئون الاجتماع والحكم « على منهاج الدين ليكون الكل محوطا في نظر الشارع » . ان الحكومة التي يجب ان تقوم في المجتمع الاسلامي ، هي في رايه الحكومة الاسلامية القائمة على سياسة دينية نافعة في الحياة الدنيا والاخرة .

وتنحصر أنواع الحكم ، عنده ، فى ثلاثة :

١ - الملك الطبيعى العلمائى الاستبدادى ، وهو « حبل الكافة على مقتضى الغرض والمشوة » .

٢ - الملك السياسى العقلى الوضعى ، وهو « حبل الكافة على مقتضى النظر العقلى فى جلب المصالح الدنيوية ودفع المضار » .

٣ - الخلافة المساوية الشرعية ، وهى « حبل الكافة على مقتضى النظر الشرعى فى مصالحهم الأخرية والدنيوية الراجعة اليها » . فهى فى الحقيقة خلافة عن صاحب الشرع فى حراسة الدين وسياسة الدنيا « (٥٦) » .

ونفصل حديثنا ، قليلا ، عن هذه الأنظمة الثلاثة من الحكم فنقول :

ان الملك الطبيعى الفردى هو شرة العواطف والغرائز الانسانية من ميول واهواء كحب الذات ، والرغبة فى الاستعلاء والاستبداد والسعى الى تحقيق المطامح الفردية الانانية . وتشترك فى هذا النوع من الحكم جميع الأمم التى يحتكر الحكم فيها طائغ مستبد ، لا يعتد فى حكمه على سياسة عقلية أو سياسة شرعية ، ويهدف الى تحقيق المصالح الانانية الضيقة له . وهذا النوع الاستبدادى من الحكم مذبوم عند ابن خلدون . ويرى ابن خلدون ان مآل هذا الحكم الانهيار ، لان الناس لا يوافقون على منح ولائهم لحاكم استبدادى ظالم ، فيعلنون العصيان فتتشب القلاقل وتسفك الدماء مما يؤذن بنهاية حكمه .

لما النوع الثانى من الحكم فهو الحكم او الملك السياسى الوضعى الذى عرفه الفرس ، الذين كانوا يستندون فيه الى قوانين سياسية وضعية زمنية خلافا لنظام الملك الطبيعى الضار السابق الاشارة اليه .

(٥٦) ابن خلدون : المقدمة ٦٨٨/٢ .

ان الملك السيامى يعتد ، اذن على قوانين وضعية ، يضعها فلاسفة الدولة وعظماؤها بدون ان ينظر فيها الى الشرع ، وهدفهم من هذه القوانين جلب المصالح الدنيوية ودفع المضار . وهذا النوع من الحكم مذموم ايضا عند ابن خلدون ، وان كان يحلوه فى بعض الاحيان بمدحه ، حيث يخضع الناس فيه لقوانين عقلية بدلا من الخضوع للحكم الاستبدادى الفردى او الاوتوقراطى او غير الدستورى . ثم ان هذه القوانين الوضعية العقلية الزمنية التى يعتمد عليها هذا الحكم تكفل للدولة الهدوء والاستقرار والثبات اللازمة لضمان بقاء العمران .

ويقول ابن خلدون فى صدد شرح هذين النوعين من الحكم « لما كانت حقيقة الملك انه الاجتماع الضرورى للبشر ، ومقتضاه التغلب والقهر للذات ههنا من آثار الغضب والحيوانية ، كانت احكام صاحبه فى الغالب جائرة عن الحق مجحفة بين تحت يده من الخلق فى احوال دنياهم ، لحمله اباهم فى الغالب على ما ليس فى طوقهم من أغراضه وشهواته . ويختلف ذلك باختلاف المقاصد من الخلف والسلف منهم . فتعسر طاعته لذلك ، وتجرى العصبية المفضية الى الهرج والقتل . فوجب ان يرجع فى ذلك الى قوانين سياسية مفروضة يسلم بها الكافة ويتقادون الى احكامها كما كان ذلك للفرس وغيرهم من الامم ، واذا خلت الدولة من مثل هذه السياسة لم يستتب أمرها ، ولا يتم استيلائوها : سنة الله فى الذين خلوا من قبل (٥٧) .

ان الملك السياسى ، هو الملك الدستورى ، القائم على قوانين زمنية وضعية افضل من الملك الطبيعى غير الدستورى الذى لا يقيد قوانين من حيث مدى الشرعية او القدرة على البقاء والاستقرار . فهو رغبا عن افتقاره الى الوعى المساوى الالهى ، فانه يحقق العدالة الى حد ما ، ويجلب المناقش للمحكومين فى هذه الحياة الدنيا ، ويجنب الدولة الفوضى وعدم الاستقرار ويحقق لها فى النهاية انتظام الامور والغلبة والازدهار

والنقد . وبهذا يعلن ابن خلدون معارضته للحكم القائم على الاستبداد والسلطة المطلقة بالمقارنة الى الآثار الأقل ضررا لنظام الحكم القائم على القانون . الا ان لهذا النوع من الحكم ايضا عيبه الذى يجب أن يرفض من أجله ويشجب ، وهو يكمن فى نظامه المسمى ، واقتصر نظره على شؤون الحياة الدنيا ، واشباع الاحتياجات الدنيوية دون اعتبار لأمور الحياة الروحية ، والجوانب الدينية للحياة الانسانية التى تؤمن السعادة فى دار الخلود وهى الدار الآخرة .

وعلى ذلك فلا بد من نظام ثالث للحكم وهو الخلافة التى تتطلب فيها السياسة والشرعية ، فتكون السياسة شرعية ، تعتبر احكام الشريعة فيها السلطة العليا ذات السيادة . والخلافة ، بهذا ، هى نظام يوحى به الله بواسطة الانبياء ويراعى فيه جلب المنافع ودفع المضار ومصالح الناس الآخروية من جلب المنافع ودفع المضار ايضا . وفى هذا يقول ابن خلدون فى تعريفه نظام الخلافة بانه : « حمل المكافة على مقتضى النظر الشرعى فى مصالحهم الآخروية والدنيوية الراجعة اليها ، اذ احوال الدنيا ترجع كلها عند الشارع الى اعتبارها بمصالح الآخرة ، فهى فى الحقيقة خلافة عن صاحب الشرع فى حراسة الدين وسياسة الدنيا به » (٥٨) .

ان ملك الخليفة هنا هو ملك سياسى شرعى ، لا طبيعى فقط ولا سياسى فقط .

وفى هذه الأنواع الثلاثة من الملك يقول ابن خلدون : « فما كان منه بمقتضى القهر والتقلب واهمال القوة القضائية فى مراعها فصور وهوان ، وبمضموم عنده ، كما هو مقتضى الحكمة والسياسة . وما كان منه بمقتضى السياسة واحكامها فمضموم ايضا لانه نظر بغير نور الله ومن لم يجعل الله له نورا فما له من نور ، لأن الشارع اعلم بمصالح الكافة

فيا هو مغيب عنهم ، من أمور آخرتهم ، وإعمال البشر كلها عائدة عليهم فى معادهم ، من ملك أو غيره ، قال ﷺ « إنما هى أعمالكم ترد عليكم » (٥٩) .

ويلقى جورجى زيدان على هذا التقسيم بقوله : « ان الذى يتأتى له ان يتولى أمور الناس اما أن يسير بهم على قانون مفروض (يقصد به هنا الملك السيامى الوضعى) ، او على مقتضى ميوله وأغراضه (الملك الطبيعى الفردى العلمائى) ، وأكثر حكام العالم المتبدن يحكمون بقوانين سياسية وضعها عقلاء الأمة واكابر الدولة يطبقها الناس ويجرون على أحكامها ، كذلك كان الفرس والروم قبل الإسلام ، وكان هذا شأن الملوك المطلقين فى أوربا الى عهد قريب ، بل كذلك شأن الديمقراطيات التى يتولى الحكم فيها ملك يرث العرش عن أبائه ، أو رئيس جمهورية ينتخبه الشعب وفق قواعد مقرررة فى الدستور ، ويقوم بالحكم فى حدود يعينها الدستور ايضا » (٦٠) . وإما الخلافة فانها مقيدة بقوانين دينية شرعية يسوس الخليفة بها امته ، ويحل الناس على أحكامها بالنيابة عن النبى صاحب تلك الشريعة .

ان هذا النمط من الحكم (الخلافة) هو افضل النظم السياسية ، والمثل الأعلى لابن خلدون . وقد تحقق هذا النظام بالفعل فى صدر الاسلام اثناء حكم الخلفاء الراشدين وعلى المسلمين أن يعيدوا تحقيق نظام الخلافة الراشدة ، وهنا مناط الاصلاح السياسى للقيام .

ان الحياة المتحضرة فى نظر ابن خلدون ، توجب اللجوء الى قوانين سياسية ملزمة يقبلها الناس عن رضى واقتناع ، يكون مصدرها شرع الاسلام المستمد من اصول أربعة هى القرآن والسنة والاجماع

(٥٩) ابن خلدون : المقدمة ٦٨٧/٢

(٦٠) جورجى زيدان : تاريخ التمدن الاسلامى ١٢٧/١ - ١٢٨

والقياس . مثل تلك القوانين يمكن ان تحقق الصالح العام للمجتمع ، وترشد الناس الى ما هو قوم في حياتهم الدنيوية والاخرية على حد سواء . وحكومة الخلافة ، بهذا ، تعد خير حكومة لما فيها من حفاظ على مصالح الناس في دنياهم وسلامة مصرهم في آخرتهم .

ويدافع ابن خلدون عن نوع الحكم القائم على الشريعة ، حيث لا يكون الحاكم (الخليفة او الامام) هو صاحب السيادة العليا ولا مصدرا للتشريع بل مصدر التشريع هو القوانين المستمدة من الدين الاسلامي . ومعنى هذا ان الشريعة الاسلامية هي السلطة العليا للسيادة في النظام السياسي . ثم ان لاحكام الشريعة وظيفة دنيوية تتمثل في تخلي الناس عن عاداتهم المتخلفة عن عاداتهم وقبولهم الحكم المستلهم من وحى السماء . لقد عمل الدين على القضاء على التنافس والتحاسد بين الناس ، وتبميز بقدرته على تاليف القلوب وعلى الاتقياد للمحكم والاقبال على الله . وكان له دور كبير في جمع العرب على كلمة واحدة ، وتكئينهم من الملك . وقد كتب ابن خلدون في هذا فصلا في مقدمته تحت عنوان : « ان العرب لا يحصل لهم الملك الا بصيغة دينية من نبوة او ولاية او اثر عظيم من الدين على الجلة » (٦١) يقول فيه : « فاذا كان فيهم النبي او الولي الذي يبعثهم على القيام بامر الله ، ويذهب عنهم مخرجات الاخلاق ويأخذهم بمحمودها ، ويؤلف كلمتهم لاطهار الحق ، تم اجتماعهم وحصل لهم التقلب والملك » .

ثم ان الدعوة الدينية ، في نظر ابن خلدون ، تزيد الدولة قوة وبنعة ، وتضمن لاهلها النصر في المعارك الحربية . دليل ابن خلدون في هذا الفتوح الاسلامية الاولى . وفيها انتصر المسلمون ولم يتجاوز عدد افراد جيشهم على بضعة وثلاثين الفا في معركة القادسية على جموع

(٦١) ابن خلدون : المقدمة ٦٢٦/٢

الفرس التي جاوز عددها مائة وعشرين ألفاً من الجنود المهرة المدربين .
وقد حدث الشيء نفسه في معركة اليرموك ، اذ تغلب المسلمون بنفس
العدد على جيوش الروم بقيادة هرقل وقد زاد عددها على اربع مائة
الف جندي .

وفي حالة عدم توافر حكومة الخلافة ، يفضل ابن خلدون نوع الحكم
الجديد الذي يتميز فيه الخلافة مع الملك لعدم ابتعاده عن تعاليم الشريعة
الاسلامية فأصبح « ملوك المسلمين يجرون - سياستهم - على ما تقتضيه
الشريعة الاسلامية حسب جهدهم - فقوانينها اذن مجتعة من احكام شرعية
وآداب خلقية ، وقوانين في الاجتماع الطبيعية واشياء من مراعاة الشوكة
وعصبية ضرورية . والافتداء فيها بالشرع اولاً ، ثم الحكماء في آدابهم
والملوك في سيرهم » (٦٢) فإذا حدث أن حل الحكم الملكي الزماني
الاستبدادي البحث محل النبط الثاني من الحكم نتيجة تدهور الأوضاع
اللاحق للخلافة ، فإن ابن خلدون يستبكر ذلك التحول ، ويكون الحكم
الملكي السياسي الوضع القائم على قوانين عقلية هو اقل انواع الحكم سوءاً ،
نظراً لما يتميز به من قدرة على البقاء والحفاظ على الاجتماع
البشري .

ويتحدث ابن خلدون بأسهاب عن موضوع انقلاب الخلافة الى ملك ،
ويعتبر ابن خلدون تحول الخلافة الى الملكية ابراً طبيعياً بعد ان تذهب
عن النفوس قوة الوازع الديني ، وتستعيد بذلك عواطفها الطبيعية وشغفها
بمتع الحياة الدنيا . وقد حدث هذا التحول ، ايضا نتيجة القوة العصبية
وهي القوة العاملة في الحياة والحاكمة للمجتمع ، وهي لابد ان تفرض
الى الملك . يضاف الى ذلك الاحداث السياسية التي شهدتها العالم
الاسلامي وبرزها على سبيل المثال ، قيام الخلافة الاسلامية المستقلة
في الاندلس ، وإدعاء كل سلطان لنفسه الخلافة يقول ابن خلدون (٦٣)

(٦٢) ابن خلدون : المقدمة ٨٨٢/٢

(٦٣) ابن خلدون : المقدمة ٧١٧/٢ - ٧١٨

قد تبين لك كيف انقلبت الخلافة الى الملك ، وان الأمر كان في اوله خلافة ، وازع كل احد فيها من نفسه وهو الدين ، وكانوا يؤثرونه على أمور دنياهم ، وان افضت الى هلاكهم وجددهم دون الكافة فقد رأيت كيف صار الأمر الى الملك وبقيت معاني الخلافة : من تحرى الدين ومذاهبه ، والجرى على منهاج الحق . ولم يظهر التغير الا في الوازع الذى كان ديننا ثم انقلب عصبية وسفها .

وهكذا كان الأمر لعهد معاوية وبروان وابنه عبد الملك ، والصدر الأول من خلفاء بنى العباس الى « الرشيد » وبعض ولده . ثم ذهب معاني الخلافة ولم يبق الا اسمها . وصار الأمر ملكا بحتا ، وجرت طبيعة التغلب الى غايتها واستعملت فى اغراضها من القهر والتغلب فى الشهوات والملاذ ، وهكذا كان الأمر لولد عبد الملك ، ولما جاء بعد الرشيد بن بنى العباس ، واسم الخلافة فيهم لبقاء عصبية العرب ، والخلافة والملك فى الطورين ملتبس بعضهما ببعض ، ثم ذهب رسم الخلافة وأثرها بذهاب عصبية العرب وفناء جيلهم وتلاشى أحوالهم وبقي الأمر ملكا بحتا كما كان الشأن فى ملوك العجم بالشرق .

ويجمل ابن خلدون ما تقدم حيث يقول (٦٤) « فقد تبين ان الخلافة قد وجدت بدون الملك أولا ، ثم التبس معانيها واختلطت ، ثم انفرد الملك حيث افترقت عصبية الخلافة . والله مقدر الليل والنهار وهو الواحد القهار » . وقد سعى ابن خلدون فى معالجته لموضوع انقلاب الخلافة الى الملك الى تحليل حركة التاريخ الإسلامى منذ فجر الدعوة الإسلامية وحتى عصر خلفاء بنى العباس ، وانطلق فى هذا من منطلق إسلامى واضح يعتد على الكتاب والسنة .

والنظام الملكى ، عند ابن خلدون ليس مذموما باطلاق بل المذموم فقط هو الملك الذى تكون وجهته الباطل ، وهو ليس من الإسلام فى

ثىء . وقد ذم الاسلام هذا النوع من الملك واهله ، لما فيه من تنكب عن صراط الله ، وشيوع الخلاف والانتفاس فى الشهوات ، وازدياد الصرف على مظاهر المدنية والترف والاسراف والتغلب بالباطل « (٦٥) .

اما النظام الملكى المحمود ، فهو الذى يعلى شأن الحق والعدل ، ويحمل العباد على عبادة الله وجهاد أعدائه . ومن الواجب فيما يرى ذلك ابن خلدون أن نقر سلطة الملك ، ما دام الملك عادلا رقيق المشاعر . فالملك اذن لا يذم لذاته ، وانما يذم للفساد الناشئة عنه من القهر والظلم والتمتع باللذات .

شروط منصب الخلافة :

يرى ابن خلدون ، وهو من أهل السنة ، انه يشترط فمين يتولى منصب الخليفة او الامام ، الذى لجع على وجوبه الصحابة والتابعون ، توافر شروط العلم ، والعدالة ، والكفاءة ، وسلامة الحواس والأعضاء (٦٦) .

فشرط العلم ضرورى ، لأن الامام انما يكون منفذا لأحكام الله اذا كان عالما بها ، وما لم يعلمها لا يصح تقديسه لها .
وأما العدالة ، فشرط ضرورى أيضا ، لأن منصب الامامة منصب دينى ينظر فى سائر المناصب .

ولما الكفاية ، فتعنى ان يكون الامام كفؤا جريئا على اقامة الحدود واقتحام الجروب وان يكون بصيرا بها ، كفيلا بحمل الناس عليها ، عارفا بالعصبية واحوال الدهاء ، قويا على معاناة المياسة ليصح بذلك حماية الدين ، وجهاد العدو ، واقامة الأحكام ، وتدبير المصالح .

(٦٥) انظر المصدر السابق ٧٠٨/٢ - ٧١٠

(٦٦) انظر : ابن خلدون : المقدمة ٦٩٢/٢ - ٦٩٦

وأما سلامة الحواس والأعضاء ، فيشترط في الامام أن يكون مبرأ من الجنون والعمى والصمم والخرس ، وكل ما من شأنه أن يؤثر على قدرته على العمل وإدارة شئون الدولة كفقْد اليدين والرجلين وما إلى ذلك .

أما شرط القرشية ، فينظر إليه ابن خلدون على أنه شرط خامس للامام وهو شرط أثار الجدل بين الفقهاء وبخاصة حين بدأ نظام الخلافة في الثلاثي والاضمحلال .

فإن فقهاء المسلمين من اشترط أن يكون الامام من قريش وذلك للأثار الكثيرة الواردة في فضل قريش المشيرة إلى أن الامارة تكون فيهم . ومن هذه الآثار قول النبي ﷺ ، فيما روى عنه : « لا يزال هذا الأمر في قريش ما بقي من الناس اثنان » . وقد قال النبي : « الأئمة من قريش » وقال أيضا : « الناس تبع لقريش في الخير والشر » . وإن كانت هذه النصوص من الأخبار والآثار لا تدل دلالة قطعية على أن الامامة يجب أن تكون من قريش بل يصح أن يكون بيتنا للأفضلية .

ومن الفقهاء من يرى أنه لا يشترط عند تولية الامام ونصبه للحكم أن يكون من قريش ، بل ذهب البعض صراحة إلى نفى النسب القريشي واشترطه عند اختيار الامام كالقاضي أبي بكر الباقلائي .

ويرى بعض الشيعة أن تكون دائرة الاختيار للامام محصورة في قريش لأن العرب اطوع للقرشيين ، ولأن الخليفة ينبغي أن يكون ذا عصبية تشد أزره وتحصي ظهره ، ولا قبيلة في العرب أعز من قريش ، ومسائر العرب يستكون لغلبهم : فلو جعل الأمر في سواهم لتوقع افتراق الكلبة بمخالفتهم وعدم انقيادهم .

والخوارج لا يقولون بشرط القرشية ، وجوزوا أن تكون الإمامة في غير قریش ، بل ذهبوا الى أن الامام يجوز ، أيضا أن يكون عبدا أو حرا أو نبطيا (أى من عوام الناس ولخلائهم) (٦٧) . كما لم تقتيد المرجئة بشرط القرشية في الإمامة واشترطت في الامام أن يكون قائما بالكتاب والسنة (٦٨) .

واختلفت المعتزلة بينهم في اشتراط أن يكون الامام من قریش فاشتراطها بعضهم ولم يشترطها قوم منهم ، وقالوا : أن حديث « الأئمة من قریش » لم يكن متواترا ، اذ لو تواتر لما ادعت الانصار مشاركة المهاجرين في الخلافة وبالف « ضرار » من المعتزلة فقال : « اذا استوى الحال في القرشي والأعرجي فالأعرجي أولى بها . والمولى أولى بها من الصميم » ، وهذا كما ورد في (أصول الدين للبغدادى) .

ولكن يبدو أن الذى يعم المعتزلة هو عدم التقيد بهذا الشرط ، وإنما اشتراطوا ، فقط ، كما يقول النوبختي (٦٩) أن يكون الامام قائما بالكتاب والسنة مؤمنا عادلا . وإن كان النوبختي ، يظهر في موضع آخر من كلامه أن المعتزلة يفضلون القرشي للإمامة عن غيره فيقول : « قالت المعتزلة ... إذا اجتمع قرشي ونبطي ، وهما قائمان بالكتاب والسنة ، ولينا القرشي » (٧٠) .

أما ابن خلدون فقد ذهب الى القول بأن النصب القرشي شرط ضروري لمن يتولى الإمامة ، لاجتماع الصحابة يوم السقيفة على ذلك ،

- (٦٧) انظر الشهرستاني : الملل والنحل بهامش الفصل في الملل والاهواء والنحل لابن حزم ط . أولى القاهرة ١٣١٧ هـ ١٥٦/١
- (٦٨) انظر : الشهرستاني : ١٤٣/١ .
- (٦٩) النوبختي : فرق الشيعة ، نشر ريتز ، ليبزج ١٩٣١ م ص ١٠
- (٧٠) المصدر السابق ص ١٠

ولتوافر الكفاية والقدرة عند اصحاب العصبية القرشية . وقدرة القرشيين على جمع شمل المسلمين وتوحيد كلمتهم بحكم تميز قريش بالكثرۃ والعصبية والمشرف .

ولكن هذا الشرط كان لازما ، فى نظر ابن خلدون ، فى السنوات الاولى من الحكم الاسلامى ، بالنظر الى الدور الفعال الذى لعبه فى تامين المصلحة العامة ، وقدرته على حل الخلافات بين القبائل العربية ، وتاليف القلوب وتوحيد العرب تحت سلطة قريش ، وتقوية الدولة وتدعيم الدعوة الاسلامية الجديدة .

الا ان ابن خلدون رأى بعد ذلك انه بعد تعرض نظام الخلافة للاضطلال وتلاشى عصبية قريش واستبداد ملوك العجم على الخلفاء ، فان شرط القرشية اصبح غير لازم وفى هذا الامر فقد عارض ابن خلدون فقهاء الاسلام الذين استمروا فى اعتبار القرشية شرطا ضروريا للإمامة . حتى ولو كان الامام عاجزا عن القيام بأعباء وظيفته والوفاء بالتزاماته قبل الأمة الاسلامية وفى هذا يقول :

« وبقي الجمهور على القول باشتراطها وصحة الإمامة للقرشى ولو كان عاجزا عن القيام بأمر المسلمين . ورد عليهم سقوط شرط الكفاية التى يقود بها على امره ، لأنه اذا ذهبت الشوكة بذهاب العصبية فقد ذهبت الكفاية ، واذا وقع الاخلال بشرط الكفاية تطرق ذلك أيضا الى العلم والدين ، وسقط اعتبار شروط هذا المنصب وهو خلاف الاجماع » (٧١) .

ويقول الأستاذ عباس محمود العقاد بصدد شرط القرشية (٧٢) :
« ان الكثيرين يرون التحلل من هذا للشرط (شرط القرشية) لأسباب كثيرة ، منها أنه شرط من شروط متعددة ، فاذا اجتمع أكثرها ولم تكن

(٧١) ابن خلدون : المقدمة : ٦٩٤/٢

(٧٢) عباس محمود العقاد : الديمقراطية فى الاسلام ، دار المعارف

بمصر ، طبعة الثالثة ص ٧ .

منها النسبة القرشية كان فيها الكفاية ومنها ان النبي عليه السلام قال : « لو كان سالم مولى حذيفة حيا . لوليت » . ومنها ان النبي عليه السلام لا يدعو الى عصبية ، لانه نهى عنها فى احاديث كثيرة ، وبرىء من كل دعوة الى العصبية . فهو صلوات الله عليه يؤثر الامام القرشى لصفات القدرة على القيام بالامامة ، لا للعصبية . وقد كانت قريش اقدر القبائل بمكة عاصمة الجزيرة فى عهد الدعوة المحمدية فكانت امامتها هناك ارجح . وظلت كذلك الى ان قادم بالامر من اجتمعت له شروط الامامة دونها ، لما باعدا الامامة من اعمال الولاية فلا اختلاف عليه فى زمن من الازمان على عهد النبي وبعد عهده فقد ولى عليه السلام زيدا وابنه اسامة قيادة جيوش كان فيها جلة الصحابة القرشيين ، ومنهم عمر بن الخطاب »

والذى نراه ان الخلافة يجب ان تكون لمن هو جدير بها مهما كان شخصه وخاصة اذا اتفق المسلمون ولجئوا على اختياره . » قال ابو داود للطائلى فى سننه : حدثنا سكين بن عبد العزيز عن سيار ابن سلامة عن ابي برزة ان النبي ﷺ قال : الائمة من قريش ما حكموا فعدلوا ، ووعدوا ، واسترحموا فرحموا » وهذا الحديث بالتالى ، يدل على ان لحق الناس بالخلافة قريش ، ولكنه لا يدل على بطلان خلافة غيرهم ، وقوله : « ما حكموا فعدلوا ... الخ » يدل على ان المعيار هو اتصافهم بهذه الصفات : العدل ، والوفاء ، والرحمة (٧٣) .

القوة أساس نشأة الدولة :

يرفض ابن خلدون فكرة العقد الاجتماعى كأساس لنشأة الجماعة السياسية وهى الفكرة أو النظرية التى شاع ذكرها ، فيها بعد فى القرنين ١٧ ، ١٨ ميلادية عند كل من توماس هوبز (١٥٨٨ - ١٦٧٩) وجون لوك (١٦٣٢ - ١٧٠٤) وجان جاك روسو (١٧١٢ - ١٧٧٨) .

(٧٣) السيوطى : تاريخ الخلفاء تحقيق الاستاذ محمد محى الدين

عبد الحميد ص ٩ هامش .

والدولة أو الجماعة السياسية ، عند ابن خلدون ، تنشأ نتيجة القوة أو التغلب القائم على العصبية المتولدة عن وحدة النسب وقوة القرابة والولاء . وتعتبر العصبية ، وفقا لهذا ، هي القوة المحركة لمسير التاريخ فعلى أساسها تقوم الدولة ، ويضعفها تضعف الدولة . والعصبية هي القوة والجاه اللذان تتمتع بهما القبيلة أو الأسرة وتجعلها مهابة الجانب .

ان الدور الذى تلعبه العصبية فى الحياة الاجتماعية والسياسية هو دور حاسم ، وهى تحتل فى نظرية ابن خلدون حول الدولة مكان حجر الزاوية ، وتشكل آراؤه فيها نظرية قائمة بذاتها . وتحمل العصبية الأفراد على التناصر والتعاقد فى المدافعة والحماية والمقاتلة . انها ضرورية : فى كل امر يحل الناس عليه من نبوة او اقلية ملك او دعوة اذ بلوغ الغرض من ذلك كله انما يتم بالقتال عليه ، لما فى طباع البشر من الاستعصاء ولا بد فى القتال من العصبية (٧٤) . وتشتمل العصبية ايضا الى جانب هذا العنصر المادى ، على عناصر معنوية تستمد من الدين والاخلاق (من شجاعة وحزم ويساس) . ويقول ابن خلدون لئنشاء استعراضه للشروط الواجب توافرها للرئاسة على الجماعة :

« فاذا نظرنا فى اهل العصبية ومن حصل لهم الغلب على كثير من النواحي والامم فوجدناهم يتنافسون فى الخير . وخالله من الكرم والعفو عن الزلات ، والاحتمال من غير القادر والقرى للضيوف ، والوفاء بالعهد ، وبذل الاموال فى صون الاعراض وتعظيم الشريعة ، واجلال العلماء لها علمنا ان هذه خلق السياسة قد حصلت لديهم واستحقوا بها ان يكونوا ساسة لمن تحت ايديهم ، او على العموم » (٧٥) .

فالعصبية هنا لا يمكن ان تفصل عن القيم الروحية الاخلاقية ،

(٧٤) ابن خلدون : المقدمة ٥٩٣/٢

(٧٥) ابن خلدون : المقدمة ٦١٥/٢

ولا يمكن للدولة ان تستمر وتحافظ على وجودها اذا هى فقدت فضائلها السياسية أو هجرت قيمها الأخلاقية الروحية .

ويقول ابن خلدون فى تأكيد قيام الدولة على القوة ، وإن الملك هو التغلب والحكم بالقهر ، وتقديره حاجة السلطة السياسية الماسة للعصبية :

« الرئاسة لا تكون الا بالتغلب ، والغلب انما يكون بالعصبية » (٧٦)
« الملك انما يحصل بالتغلب ، والتغلب انما يكون بالعصبية » (٧٧) .
انما الملك فهو التغلب والحكم بالقهر ، وصاحب العصبية اذا بلغ الى رتبة طلب ما فوقها والتغلب الملكى غاية العصبية » (٧٨) .

« ولما كانت الرئاسة انما تكون بالغلب وجب ان تكون عصبية ذلك النصاب اقوى من سائر العصائب ليقع الغلب بها ويتم الرئاسة لأهلها . فاذا وجب ذلك تعين أن الرئاسة عليهم لا تزال فى ذلك النصاب المخصوص بأهل الغلب عليهم » (٧٩) .

« ان العصبية بها تكون الحماية والمدافعة والمطالبة وكل امر يجتمع عليه (٨٠) .

وقد ابتدع ابن خلدون نظرية العصبية التى تعد بمثابة المحور الذى يدور حوله معظم المباحث الاجتماعية ، وتتصل به جميع مباحث « الاجتماع السياسى » . ولا نغالى اذا قلنا - بهذا الاعتبار - انها تؤلف « منظومة »

(٧٦) المقدمة ٥٩٩/٢

(٧٧) المقدمة ٦٣٦/٢

(٧٨) المقدمة ٦٠٩/٢

(٧٩) المقدمة ٥٩٨/٢

(٨٠) المقدمة ٦٠٩/٢

Systems تامة التكوين فى الاجتماع بوجه علم ، والاجتماع السياسى بوجه خاص (٨١) . وعلى هذا الأساس فان ابن خلدون ينظر الى ظاهرة العصبية كظاهرة فى الطبيعة Phenomenon in nature وكقوة فى المجتمع a power in society فى آن معا .

والعصبية عند ابن خلدون ليست شكلا من اشكال التعاضد فحسب ، بل هى نوع خاص من انواع العلاقات الاجتماعية (٨٢) . ولفظه « عصبية » مصدر عصب أى جمع واجتمع وتجمع فى مكان ما . وهى تمت بصلة الاشتقاق اللغوى الى كلمة « العصب » بمعنى الشد والربط ، وكلمة « العصابة » بمعنى الرابطة ، وتسمى اللغة العربية الخصال والافعال الناجمة عن ذلك - من تعاضد وتشيع - باسم « العصبية » والتجمع الذى تعنيه العصبية ليس تجمعا حسيا فقط بل هو ايضا ، تجمع معنوى روحى .

والعصبية هى ايضا عبارة عما تتمتع به القبيلة او الأسرة من القوة والجاه اللذان يجعلان من افرادها جمعا متراس البنیان ، قوى الجانب يخشى باسه . وقوام العصبية فى نظره الاتصال برابطة النسب والقرابة وما اليهسا من الرابط الماثلة . ويفقد الفرد فى هذا التجمع فرديته ، ويتقمص شخصية القبيلة او الأسرة التى ينتمى اليها وخاصة فى حالة الخطر الخارجى الذى يهدد كيان العصبية المادى او المعنوى .

ان العصبية بالذات ، هى هذا الوعى العصبى ، الذى يشد افراد العصبية بعضهم الى بعض ، ويجعل منهم كائنا واحدا تفنى فيه ذوات الافراد .

(٨١) ساطع المصرى : دراسات عن مقدمة ابن خلدون ، مكتبة الخانجى مصر ١٩٦١ ص ٣٣٣ .
(٨٢) انظر ايف لاکوست : ابن خلدون والاضع علم ومقرر استقلال ، طبعة بيروت ١٩٥٤ ص ٣٨ .

فالعصبية التى تعنى فى الأصل التجمع والتعاقد. ورابطة النسب الدوئية من الأقرب (بيت أو عشيرة) الى الأبعد (مجموعة قبائل أو عشائر) هى ، اذن « رابطة اجتماعية - سيكولوجية ، شعورية ولا شعورية معا ، تربط افراد جماعة ما ، قائمة على القرابة ، ربطا مستمرا يبرز ويشقد عندما يكون هناك خطر يهدد اولئك الافراد : كافراد أو كجماعة » (٨٣) . وليرز انماط العصبية هو ذلك الذى يرجع الى صلة الرحم (صلة الدم) ، ذلك أن صلة الرحم طبيعى فى البشر ، ومن ضلتها النقرة على ذوى القربى واهل الأرحام أن ينالهم ضيم أو تصيبهم هلكة .

ويوجد أكثر من تفسير عند شراح ابن خلدون لكلمة العصبية فى اللغات الأجنبية. فقد ترجم للبارون « دوسلان » كلمة العصبية بتعبير *Esprit de corps* الذى يعنى « روح التضامن » الذى يظهر بين الأشخاص المنتمين الى المهنة الواحدة . وكذلك فعل « بوتول » (٨٤) . واقترح « غوتيه » استبدال التعبير السابق نظرا لقصوره عن مقابلة مقاصد ابن خلدون ، بتعبير آخر هو *Esprit de clan* الذى يدل على « روح التضامن الذى يظهر بين افراد القبيلة الواحدة أو الطائفة الواحدة » . ومن الاستعمالات الأخرى لعنى العصبية : التماسك *Solidgrity* والولاء للجماعة *Group Loyalty* والشعور الجمعى *Group-feeling* . وتعكس هذه المرادفات معان مختلفة متباينة مثل الوفاء للجماعة ، الرغبة فى الدفاع عنها ، الوحدة الداخلية للجماعة

(٨٣) د. محمد عابد الجابري : فكر ابن خلدون : العصبية والدولة ، دار الطليعة بيروت ، الطبعة الثالثة ١٩٨٢ ص ٢٥٤ وانظر : جورج لايبكا : السياسة والدين عند ابن خلدون ، تعريب الدكتورين مؤسى وهبى وشوقى دويهى ، دار الفارابى بيروت ١٩٨٠ ص ٩٠ - ٩١ .
(٨٤) انظر مساطع الحضرى : دراسات عن مقدمة ابن خلدون

ص ٣٥٠ .

او التماسك ، الارادة الجبائية- فى الحصول على السلطة أو خير
الجماعة (٨٥) .

وقد استخدم مصطلح العصبية وشاع قبل الاسلام للدلالة على تبني
شخص لقضية ذويهِ ودفعه عنها « الأمر الذى قد يؤدى الى « مساندة
الشخص العباء لجماعته دون أن يابه لعدالة قضيتها » .
وبقدم الاسلام اندثرت العصبية بعنف وتضاعلت آثارها السيئة ،
وتداعى المسلمون ليتخلصوا من آثارها القبلية المتطرفة .
ويمكن القول أن ابن خلدون كان يدرك معارضة الاسلام للعصبية ،
مما دفعه الى معالجتها من زاوية جديدة ضمانا لسلاسة تفسيراته وفروضه
النظرية ومحاولة ايجاد ارضية مشتركة تلتقى عليها مبادئ الاسلام
والعصبية .

أن العصبية هى نزعة طبيعية فى البشر مذ كانوا (٨٦) وهى نزعة
تؤدى الى « الاتحاد والالتحام » بين أفراد النسب الواحد ؛ لأنها تحلهم
على التعاضد والتناصر وتستلزم استبانة كل واحد منهم دون صاحبه .
وبهذا يتضح لنا أن العصبية تتولد من القرابة ، كما أنها تستند الى وحدة
النسب . يضاف الى ذلك أن الالتحام المتولد من وحدة النسب الخاص يكون
اقوى من الالتحام المتأتى من وحدة النسب العام ، وهذا يكون له دور هام
فى المجتمع السياسى .

ويقول الدكتور طه حسين (٨٧) « أن التاريخ العربى لم يذكر قط
شعبا يفوق الشعب العربى فى الاستمساك بعصبية وتقديم صلة الرحم
على ما سواها من الصلات ، وإذا استثنينا الأريعيين علما الأولى من تاريخ

(٨٥) انظر Rabi (M . M .) The Politeal Theory of Ibn
khalidun, Leiden, 1957, p. 48.

(٨٦) انظر : ابن خلدون : المقدمة ٥٩٤/٢ .

(٨٧) د . طه حسين : فلسفة ابن خلدون الاجتماعية نقلة الى القرينة
محمد عبد الله عنان ، مطبعة الاعتماد ، مصر ، الطبعة الاولى ١٣٤٣ هـ ،
١٩٢٥ م ص ٨٦ .

الاسلام ، فان تاريخ الأمة العربية قبل الاسلام ويعدده ليس الا سلسلة طويلة من الخصومات بين القبائل ، وهى خصومات منشؤها الحقيقى تلك العصبية التى دفعت الى حد التعصب . يقول المثل العربى « انصر أخاك ظالمًا أو يظلموا » ، فلا عجب إذا كان ابن خلدون يعلق على العصبية أهمية عظمى ويعتبرها العنصر الجوهري لقوة المجتمع السياسى » .

ان الحاكم عند ابن خلدون لا بد له من عصبية تبكته من تأسيس السلطة السياسية The political Power . وتساعد على حمل الناس على الطاعة والنظام واحترام الحقوق وإداء الواجبات ، ويتعبّر آخر ، فان العصبية هى منشأ الرياسة دائما ، ويعتبر الملك ، بهذا المعنى ، غاية طبيعية للعصبية .

ومن الأشياء التى تعرقل انشاء الدولة وقيام السلطة السياسية هو تعدد العصبيات « ونشوب الخلاف بينها » . ولابن خلدون ، فى هذا الصدد ، فصل كتبه فى المقدمة عنوانه : « أن الأوطان الكثيرة القبائل والعصائب قل أن تستحكم فيها دولة » (٨٨) ويتضح لنا من قراءة هذا الفصل ان كثرة العصائب والقبائل تحل على عدم الانعاز والالتقياد للدولة .

ونقاء النسل ، عند ابن خلدون من اهم الشروط للظفر بالملك ، وهو نقاء يفوز به بدو الصحراء أكثر مما يفوز به سواهم ، وذلك لعزلةهم وببالتغتهم فى التمسك بأصولهم . ولا يجب أن يتأدى بنا هذا الى القول بأن العصبية تقوم على أساس من العنصرية ، اذ أن أقوال ابن خلدون فى طبيعة وإخلاق البدو خير مؤيد لذلك .

فالعصبية والأخلاق توأمان لا ينفصلان .

تدهور وسقوط العصبية :

من أسباب فساد العصبية وتدهورها خضوع القبيلة لحكومة منظمة أجنبية . وفى هذا يقول ابن خلدون : « أن من عوائق الملك حصول المذلة للقبيل والانقياد الى سواهم » (٨٩) ويشرح ذلك بكون « المذلة والانقياد كاسران لسورة العصبية وشدتها ، فان انقيادهم ومذلتهم دليل على فقدانها ، فما رثوا (احبوا) المذلة حتى عجزوا عن المدافعة ، ومن عجز عن المدافعة فاولى ان يكون عاجزا عن المقاومة والمطالبة » (٩٠) . ويذهب ابن خلدون الى ابعاد من ذلك فيؤكد : « أن الامة اذا غلبت وضارت فى ملك غيرها . اسرع اليها الفساد » (٩١) .

ان قوة العصبية تتمثل فى كون الناس احرارا من كل سلطة خارجية . اما العجز عن مقاومة هذه السلطة الخارجية ، سواء فى هذا سلطة الدولة ذاتها أو سلطة عصبية اخرى غالبية منظمة ، فانه يؤدى الى هدم العصبية .

وكما تفسد العصبية بالخضوع لسلطة خارجية منظمة ، فانها تفسد كذلك ، بمرور الزمن ، لما يغمرها من الرخاء واسباب الترف . ويعبر ابن خلدون عن هذا بقوله : « أن من عوائق الملك حصول الترف وانغراس القبيل فى النعم » (٩٢) ان الترف له دور هام فى تخريب وفساد الحكم ، وذلك بما يؤدى اليه من اضعاف روح القتال ، والقضاء على الحساس والتشرف والصلابة التى تميز اعضاء العصبية . وهذا يعنى من جهة اخرى ان قوة العصبية مرتبطة بالخشونة والصلابة وشظف العيش . والعصبية فى هذه الحالة بدلا من ان تسعى الى الملك ، وتجعله غاية لها ، فانها تسعى

• (٨٩) ابن خلدون : المقدمة ٦١٢/٢

• (٩٠) المصدر السابق ٦١٢/٢

• (٩١) ابن خلدون : المقدمة ٦٢١/٢

• (٩٢) المصدر السابق ٦١١/٢

الى جمع الخيرات الدنيوية والشهوات البدنية ، والملاذ النفسانية . » حتى يصير ذلك خلقا لهم (اى لاهل العصبية واعضاءها) . وسجية فتنقص عصبيتهم وبسالتهم فى الاجيال بعدهم يتعاقبهم الى ان تنقرض العصبية ، فياذنون بالانقراض « (٩٣) ويضيف ابن خلدون الى ما سبق قوله : « وعلى قدر ترقهم ونعتهم يكون اشراقهم على الفناء فصلا من الملك فان عوارض الترف والغرق فى العجم كاسر من سورة العصبية التى بها التغلب .

ومن الاسباب المؤدية ايضا الى فساد العصبية وسقوط قبول القبيلة دفع الضريبة لسلطة دولة خارجية مجاورة ، لأنها متى ردت بهذا فقدت الشعور بقوتها . وفقد اعضاؤها استقلالهم ، وضعفت حسنها بالتالى وانتهى بها الامر الى التلاشى والاندماج فى الدولة التى تغلبها على امرها .

ان من خواص العصبية عدم الخضوع لمذلة دفع الضريبة ، اذ الضريبة فى نظر اعضاء العصبية اهانة لا يقبلونها ، وبالتالي فان قبول دفعها للدولة المتغلبة هو بداية ضعف العصبية وسقوطها .

ابن خلدون والعقد الاجتماعى :

بادىء ذي بدء ، نحسب ان نوضح ان القوة والعصبية عند ابن خلدون ، هما مجرد اسمين لمسمى واحد ، وان القوة هى الاساس الذى تقوم عليه فلسفته الاجتماعية والسياسية ، وهى مبدأ الوجود والشرعية . ومعنى هذا ان القوة (العصبية) عنده هى اساس نشأة السلطة السياسية ، وانفراد الحاكم بالحكم ، وهو بهذا يستبعد قيام الاجتماع الانسانى والحكم على اساس الرضى وينكر دور الرعية فى قيام الحكومة .

ان ابن خلدون يختلف فى هذا ، اختلافا بينا ، عن مفكر سنى آخر ، هو المساورى رائد الفكر السياسى المنهجى فى الاسلام ، الذى أكد دور الرعية فى قيام الحكومة التى تتولى امره وترعى مصالحه ، اذ تنشأ الحكومة عنده نتيجة عقد بين الخليفة والرعية .

لم يفكر ابن خلدون في فكرة العقد الاجتماعي هذه بين الرعية والخليفة ، وقيام الحكم على الرضا ، واستبدل به الاكراه علاقة اساسية في بناء المجتمع السياسي .

لقد رأى ابن خلدون ان كلا من الشعب والملك كيانان طبيعيان ينشأ كل منهما نشأة مستقلة عن الآخر ، وان كان كل منهما يؤثر ويتأثر بالآخر ، يقول ابن خلدون في هذا (٩٤) « ان الملك والسلطان من الامور الاضافية وهي نسبة بين منتسبين ، فحقيقة السلطان : انه المالك للرعية ، والقائم في امورهم عليهم . فالسلطان من له رعية والرعية من لها سلطان ، والصفة التي له - أي للسلطان - من حيث اضافته لهم هي التي تسمى « الملكة » وهي كونه يملكهم » . ومعنى هذا ان الرعية عند ابن خلدون ملك للملك يتصرف فيها تصرف المالك فيما يملك .

ان فكرة العقد الاجتماعي التي نادى بها مفكرو القرنين السابع عشر والثامن عشر الاوربيين هي فكرة بعيدة تماما عن فكرة ابن خلدون ، وغريبة في نفس الوقت فيما يتعلق بنشوء الدولة والسلطة السياسية .

يرى ابن خلدون ان المسئول عن قيام المجتمع ونشأة السلطة السياسية هو القوة « الغلب » لا الرضا المتبادل بين الحاكم والرعية ، اضاف الى ذلك ان القوة « الغلب » او « العصبية » هي التي توحد بين ابناء المجتمع الواحد . يقول ابن خلدون « الملك انما هو بالعصبية ، والعصبية متألغة من عصابات كثيرة ، تكون واحدة منها اقوى من الاخرى كلها فتغلبها وتستولى عليها حتى تصيرها جبيعا في ضمنها وبذلك يكون الاجتماع والغلب على الناس والدول » (٩٥) .

(٩٤) ابن خلدون : المقدمة ٦٨٤/٢ .

(٩٥) ابن خلدون : المقدمة ٦٤٩/٢ .

وأما الملك فهو التغلب والحكم بالقهر وصاحب العصبية إذا بلغ الى رتبة طلب ما فوقها فإذا بلغ رتبة السؤدد والاتباع ووجد السبيل الى التغلب والقهر لا يتركه لأنه مطلوب للنفس . ولا يتم إقتدارها عليه الا بالعصبية التي يكون بها متبوعا . فالتغلب الملكي غاية للعصبية (٩٦) .

تأسيسا على هذا فقد تجاهل ابن خلدون مبدأ الشورى الاسلامى ، ولم يشر الى الدور الذى يلعبه فى نشأة السلطة السياسية الاسلامية طالما كانت القوة (العصبية) تقود بطبيعتها الى النمط الملكى الوراثى من الحكم . ان اى موافقة منه على مبدأ الشورى لو اى تأييد له بالشكل الذى كان يلزم به فى عهد الخلفاء الراشدين سيجعله يتناقض مع نفسه ويتصادم مع فكره .

يقول ابن خلدون فى هذا (٩١) « ان الملك منصب شريف ملذوذ يشتمل على جميع الخيرات الدنيوية والشهوات البدنية والملذذ النفسانية فيقع فيه التناقص غالبا وقل ان يسله احد لصاحبه الا اذا غلب عليه ، فتقع المنازعة وتفضى الى الحرب والمقتال والمغالبة ، وشئ منها لا يقع الا بالعصبية كما ذكرناه آنفا » .

وكما رفض ابن خلدون مبدأ الشورى وفكرة البيعة والمرضا المتبادل بين الحاكم والرعية ، فإنه يرفض أيضا مبدأ المساواة بين الحاكم والرعية فى الحقوق والواجبات التى يصر عليها العقد الاجتماعى . ان القوة او « الغلب » فى نظره ، يتطلب عدم « التساوى » بين الافراد الذين يتألف منهم المجتمع ، كما تستلزم انعدام « التكافؤ » بينهم ، اى بين الافراد ، العناصر المكونة للمجتمع . ان القوة فقط هى التى توحد بينهم ، ويوضح نفى ابن خلدون لفكرة المساواة ، وتأكيد ان القوة هى

(٩٦) المصدر السابق ٦٠٩/٢ .

(٩٧) ابن خلدون المقدمة ٦٢٩/٢ .

المسئولة عن نشأة المجتمع وقيام السلطة السياسية ، الحجة الكيميائية ،
أو أن شئت قلت المزاجية التى يسوقها فى هذا الصدد ويقول فيها « (٩٨).
» : أن العناصر إذا اجتمعت متكافئة فلا يقع منها مزاج أصلا « ولا بد لى
بنشأ المجتمع وتقوم الدولة « من أن تكون واحدة منها هى الغالبة على
الكل حتى تجمعها وتؤلفها وتصيرها عصبية واحدة شاملة لجميع
العصائب » (٩٩) .

وزيادة فى توضيح هذا الأمر نورد نص كلام ابن خلدون الذى
يقول فيه : « وذلك أن الملك كما قدماه إنما هو بالعصبية والعصبية متألقة
من عصبات كثيرة تكون واحدة منها أقوى من الأخرى كلها فتغلبها وتستولى
عليها ، حتى تصيرها جميعا فى ضمنها . وبذلك يكون الاجتماع والغلب
على الناس والدول . وسره أن العصبية العامة للقبيل هى مثل المزاج
للمتكون ، والمزاج إنما يكون عن العنصر . وقد تبين فى موضعه أن العناصر
إذا اجتمعت متكافئة فلا يقع منها مزاج أصلا ، بل لابد أن تكون واحدة
منها هى الغالبة على الكل حتى تجمعها وتؤلفها وتصيرها عصبية واحدة
شاملة لجميع العصائب ، وهى موجودة فى ضمنها . وتلك العصبية الكبرى
إنما تكون لقوم أهل بيت ورياسة فيهم ، ولا بد أن يكون واحد منهم رئيسا لهم
غالبا عليهم فيتعين رئيسا للعصبيات كلها لغلب منبته لجميعها » (١٠٠) .

ومعنى هذا أن المجتمع عند ابن خلدون ، لا ينشأ نتيجة التساوى
بين الأفراد ، وتراكم عناصر متكافئة . أن المجتمع يفقد تماسكه ويتعرض
للتلاشى ، طالما بقيت عناصر متساوية متكافئة . ثم إننا نلاحظ أيضا أن
العصبية ، كما أنها تعتبر عنصر تعاضد وتناصر ، فإنها فى الوقت ذاته ،
تعتبر أيضا عنصر تصارع وتناحر .

• (٩٨) ابن خلدون : المقدمة ٢/٦٥٠ .

• (٩٩) المصدر السابق .

• (١٠٠) المصدر السابق ٢/٦٤٩ - ٦٥٠ .

فإذا ما قُبر للحاكم أن يتسّم دست الحكم ، فإن من طبيعته التفرد بالسلطة ومن ثم بالجد . » وإذا تعيّن له ذلك فمن الطبيعة الحيوانية خلق الكبر والأنفة فيأنف حينئذ من المساهمة والمشاركة في استبائهم والتحكم فيهم ويحيىء خلق التاله الذي في طبائع البشر مع ما تقتضيه السياسة من انفراد الحاكم لفساد الكل باختلاف الحكام ، لو كان فيها آلهة الا لله لفسدتا . فتجدع حينئذ انوف العصبيات وتفلح شكائهم عن أن يسو الى مشاركته في التحكم وتفرع عصبيتهم عن ذلك وينفرد به ما استطاع حتى لا يترك لأحد منهم في الأمر لا ناقة ولا جيلا فينفرد بذلك المجد بكليته ويدفعهم عن مساهمته « (١٠١) » .

أن ما يدعو الى التفرد بالحكم ورفض الاستماع الى نصائح المحكوبين ، او مشاركتهم في الحكم ، هو ما تتميز به الطبيعة البشرية ، في نظر ابن خلدون ، من خلق الكبر والأنفة وخلق التاله . ثم انه من الضروري عنده ، مثل هذا الانفراد ، « لفساد الكل باختلاف الحكام » . وهكذا تتركب طبيعة الملك . من طبائع متعددة .

ويمكن أن نلاحظ بعض التشابه بين قول ابن خلدون بقيام الاجتماع والملك على أساس القوة ، وبين قول الغزالي بأن الحكم لصاحب الشوكة والغلبة ، وأيضا ما ذهب اليه ابن جماعة من حيث القول بأن القوة العسكرية قادرة على إقامة خلافة صحيحة ، وملك قوى دائم . لقد حاول الفقهاء السابقون على ابن خلدون في أقوالهم هذه تبرير إمارة الاستيلاء والدفاع عنها داخل إطار الخلافة الإسلامية ، خاصة بعد تدهورها واضمحلالها ، ظنا منهم أن ذلك قد يدعم وحدة الأمة الإسلامية ، ويحافظ على مصالحها ، ويحول بينها وبين الانهيار وهم بهذا يكونون قد مهدوا الطريق لابن خلدون للقول بنظريته في العصبية (القوة والغلب)

يقول الامام الغزالي ، ملحا على ضرورة الشوكة فى انعقاد الامة :
« ان الامة عندنا تتعقد بالشوكة ، والشوكة تقوم بالمبايعة » ، « وليس المقصود اعيان المبايعين ، وانما الغرض قيام شوكة الامام بالاتباع والاشياع » (١٠٢) . ويقول الغزالي ايضا « بل ان الولاية الآن لا تتبع الا الشوكة ، فمن يابعه صاحب الشوكة فهو الخليفة » (١٠٣) .

وللغزالي رأى يشرح فيه مفهوم العصبية ، يعتبر تهيدا لما سوف يقول به ابن خلدون فى نظريته عن العصبية التى فسر بها نشوء الدولة وتطورها وسقوطها . يقول الغزالي فى تفسيره « معنى العصبية » (١٠٤) .

« من انواع المذاهب » ما يتعصب له فى المباهات والمناظرات فهو نبط الالاء والاجداد ، ومذهب المعلم ، ومذهب اهل البلد الذى فيه النشوء ، وذلك يختلف بالبلاد والاقطار ويختلف بالمعلمين . فمن ولد فى بلد المعتزلة او الاشعرية او الشافعية . انغمس فى نفسه منذ صباه التعصب له والذب عنه ، والزم لما سواه ، فيقال اشعرى المذهب ، او معتزلى او شافعى او حنفى ومعناه ان يتعصب له ، اى ينصر عصابة المتظاهرين بالموالاة ويجرى ذلك مجرى تناصر القبيلة بعضهم لبعض ومبدأ هذا التعصب حرص جماعة على طلب الرئاسة ، باستتباع العوام ولا تتبع دواعى العوام الا بجابع يحمل على التظاهر ... » .

(١٠٢) ابو حنبل الغزالي : فضائح الباطنية ، تحقيق عبد الرحمن بدوى . طبعة للقاهرة ١٩٦٤ .

(١٠٣) الغزالي : احياء علوم الدين طبعة القاهرة ١٣٥٢ هـ .
١٢٤/٢ .

(١٠٤) الغزالي : ميزان العمل ، تحقيق سليمان دنيا ، دار المعارف بالقاهرة ١٩٦٤ م ص ٢١٢ .

نقد العصبيّة :

لا يخفى على ذى نظر أن العصبية تعتبر عاملا من العوامل التي تساعد على نشأة المجتمع وقيام الدولة والسلطة السياسية ، ولكنها ليست الأساس فى نشأة المجتمع والسلطة الحاكمة أو الأصل فى قيامها . وهذا هو الذى تنبه اليه ابن خلدون فى مقدمته حيث افرد فصلا لذلك جعل عنوانه « قد يحدث لبعض اهل النصاب الملكى دولة تستغنى عن العصبية » (١٠٥)

ويشهد ابن خلدون لذلك بدولتى الإدارة بالمغرب الأقصى ، والعبيدين بأفريقيا ومصر ، وفى هذا يقول : « وهذا كما وقع للإدارة بالمغرب الأقصى والعبيدين بأفريقية ومصر ، لما انتبذ الطالبيون من المشرق الى القاصية ، وابتعدوا عن مقر الخلافة وسوا الى طلبها من ايدى بنى العباس ، بعد أن استحكمت الصبغة لبنى عبد مناف لبنى أمية أولا ثم لبنى هاشم من بعدهم ، فخرجوا بقاصية من المغرب ودعوا لأنفسهم وقام بأمرهم البرابرة مرة بعد أخرى » (١٠٦) .

إن العصبية ليست لصلا. فى نشأة الملك ، والحقيقة والتاريخ يؤكدان ذلك. إذ يخضع قيام الدولة وتطورها وسقوطها لعناصر واعتبارات كثيرة دينية وحضارية واجتماعية واقتصادية مرتبطة جميعها بالزمان والمكان والظروف والأحوال العامة . فهناك الى جانب دولتى الإدارة والعبيدين دول أخرى قام أكثرها على أسس أخرى غير العصبية التى تحدث عنها ابن خلدون كالدولة الطولانية والدولة الأيوبية ودولتى المماليك البحرية والشراسة ودولة القياصرة فى روسيا التى لم يكن لأمثالهم عصبية أو

• (١٠٥) ابن خلدون : المقدمة ٢/٦٣٥ .

• (١٠٦) المصدر السابق .

لموكة : وابن خلدون نفسه ، يقرر فى موضع آخر من مقدمته « إن الدول العامة الاستيلاء العظيمة الملك أصلها الدين » (١٠٧) ؛ وليس العصبية .

الحقيقة أن كثيرا من أفكار ابن خلدون والقوانين التى انتهى اليها فى شئون السياسة وقيام الدول ، لا تكاد تصدق الا على البيئة المغربية . والاندلس التى حكمها ملوك الطوائف ، وقابت الدول فيها على اساس العصبية . لقد جانب ابن خلدون الصواب فى نظريته عن العصبية عندما ظن ان القوانين التى استخلصها من مشاهداته لطائفة معينة من الأمم العربية والبربرية وفى عصور خاصة ، هى قوانين عامة تصدق على كل المجتمعات وفى كل زمان .

الدين والعصبية :

للدين عند ابن خلدون اثر كبير فى تقوية الدولة ، بما يؤدى اليه من استئصال للتطلعات الشريرة ومشاعر الغيرة المتبادلة ، وخلق مشاعر التضامن وتحقيق وحدة الصف .

« ان الصبغة الدينية تذهب بالتنافس والتحساد الذى فى اهل العصبية وتفرد الوجهة الى الحق . فاذا حصل لهم الاستبصار فى ابرحم لم يقف لهم شئ ، لان الوجهة واحدة والمطلوب متساو عندهم ، وهم مستميتون عليه ، واهل الدولة التى هم طالبيوها وان كانوا اضعافهم فانراضهم متباينة بالباطل فلا يقاومونهم وان كانوا اكثر بنهم ، بل يغلزون عليهم ويعالجهم الفناء بما فيهم من الترف والذل كما قد بيناه » (١٠٨) .

• (١٠٧) ابن خلدون : المقدمة ٢/٦٣٦

• (١٠٨) ابن خلدون : المقدمة ٢/٦٣٧

يوضح ابن خلدون ، فى النص السابق ، ان الدين يزود السلطة السياسية بقوة اضافية اشد بآسا ، الى جانب القوة التى تولدها العصبية ، وان « الاجتماع الدينى » يضاعف قوة العصبية ، ويعمل على القضاء على عواجل الصراع ، ويكفل للجماعة التغلب على من هم اوفر عددا واغوى عصبية منهم فى حالة فقساتهم بعدئذ لهذا « الاجتماع الدينى » ويقول ابن خلدون فى ذلك ايضا (١٠٩) : « اذا حالت صبغة الدين وفستد ينتقص الامر ويصير الغلب على نسبة العصبية وحدها دون زيادة الدين ، فيغلب الدولة ، من كان تحت يدها من العصابات المكافئة لها او الزائدة القوة عليها الذين غلبتهم بمضاعفة الدين لقوتها ولو كانوا اكثر عصبية واشد بداوة منها » .

ويحلل ابن خلدون ، كما سبق واشرنا من قبل ، على صدق ما يقول بايراد بعض الوقائع التاريخية ويذكر على الاخص ، « ما وقع للعرب فى صدر الاسلام » بالقادسية واليرموك ، حيث غلبت جيوش المسلمين « جموع فارس وجموع هرقل مع ان عددهم كان بضعة وثلاثين الفا ، فى حين ان جموع فارس كانت نحو مائة وعشرين الفا بالقادسية وجموع هرقل كانت - على ما قاله الواقدي اربعمائة الف باليرموك .

وتوضح لنا خطبة الخليفة عمر (١١٠) - التى حث فيها العرب على غزو فارس والعراق والتى رواها ابن خلدون - كيف استطاع الخلفاء ان يستثيروا الحمية الدينية ليدفعوا العرب الى فتح العالم :

« ان الحجاز ليس لكم بدار الا على النجعة ولا يقوى اهله الا بذلك ، اين القراء المهاجرون عن موعد الله ، سيروا فى الارض التى وعدكم الله

(١٠٩) المصدر السابق ٦٣٨/٢ .

(١١٠) دكتور طه حسين : فلسفة ابن خلدون الاجتماعية ص ٩٨ .

فى الكتاب أن بوركتوها فقال : لنظهره على الدين كله ولو كره
المشركون «(١١١) .

ثم ان العصبية ، أصبحت الآن ويفضل الدين ، عصبية جلابة ،
تخلى اصحابها عن الصراعات والحروب التى كانت تنهك كيان مجتمعهم
العصبى المتنقل ، واتجهوا الى فتح البلدان ، واقامة الدولة العربية
للكبى .

ان وحدة الدين قد ايقظت وحدة النسب ، فازدادت العصبية بذلك
قوة ، واصبحت قادرة على احداث انقلاب فى الأوضاع ، انقلابا يتجلى
فى تحول هؤلاء الرعاة الجفاة الموعلين فى الفيافى والقفار ، الى بناء
حضارة ومشىدى عمران ، ومؤسسى ممالك ودول «(١١٢) .

لقد نجح الدين فى نقل العصبية من اطار ضيق ، الى التوسع
لنفس المخلص ، الى اطار أوسع يتجلى فى الدفاع عن العقيدة الدينية ،
ومبادئ الدين الحنيف التى تدعو الى الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر
وتأليف القلوب وتوحيد الصفوف .

ان الدعوة الدينية تزيد من قوة العصبية بتحريضها من مظاهر الانانية
والتعصب البغىض للأنساب والتحاسد ومشاعر الغيرة المتبادلة وروح القطيع ،
وتوجيه أهلها الى العمل النافع المفيد . واذا كان للدعوة الدينية ، بل هذا
الأثر الكبير فى تقوية الدولة ، فان للعصبية من ناحية اخرى دور فى
الحياة الاجتماعية غير منكر . « فكل أبر يحمل عليه الجمهور ، فلا بد
فيه من العصبية ، اذ المطالبة لا تتم الا بها »(١١٣) واذا كانت الدعوة

(١١١) ابن خلدون : المقدمة ٦١٨/٢ .

(١١٢) د. محمد عابد الجابرى : فكر ابن خلدون ، العصبية

والدولة ص ٢٨٧ .

(١١٣) ابن خلدون : المقدمة ٦٣٨/٢ .

الدينية تتطلب قوة ،إدعية تمدها ، فان هذا يكون فقط فى مجال محاربة
الشرك والفتوحات الكبرى لاعلاء كلمة الحق ، اما فى مجال الدعوة ذاتها
التي جاء بها الانبياء ، وتولوا ابلاغها كرسل بعثهم الله لهداية الناس كافة ،
فان التأييد هنا يكون تاييدا ريثانيا مساويا عن طريق الكتب السماوية
والمعجزات .

فالعصبية لم تنفع احدا من الانبياء فى دعوته ابتداء من ابراهيم عليه
السلام وبرورا بنوح وهود وصالح ولوط ويوسى وعيسى ، عليهم السلام ،
وانتهاء بسيد الرسل وخاتمهم محمد ﷺ ، ان الدعوات الدينية لا تتم
بالعصبية ، وانما كان تمامها بالتأييد السماوى والمعجزات ثم المؤمنين
بعد ذلك .

على ان الشيء الخطير فى المقدمة هو قول ابن خلدون فى احد
فصولها « ان الدعوة الدينية من غير عصبية لا تتم » واستشهاده فى هذا
بقول النبى عليه الصلاة والسلام « ما بعث الله نبيا الا فى منعة من
قومه » (١١٤) وقول ابن خلدون بعد هذا ان نجاح الانبياء فى دعوتهم
الى الله انها كانت بالعشائر والعصائب » (١١٥)

لقد جانب التوفيق ابن خلدون فى فهم نص الحديث النبوى الشريف
« ما بعث الله نبيا الا فى منعة من قومه » اذ ان القوم هنا ، حسب
ما افادت قواميس اللغة ، هم الجماعة او العشيرة ، وليس القبيلة ، وعلى
ذلك يكون قوم الرسول بنى عبد المطلب على سبيل التحديد والتضييق ،
اولا ، ثم بنى هاشم على سبيل التوسعة بعد ذلك ، وهم جماعة او عشيرة
وليسوا قبيلة ، اذ القبيلة هم قريش ، وهم مستبعدون لمقتضى لفظ « القوم »
ولما فهم العداثية المعروفة من الرسالة والرسول ، ولشدة قسوتهم على
الرسول والمؤمنين وايقاع الاذى به وبهم .

(١١٤) ابن خلدون : المقدمة ٢/٦٣٨ .

(١١٥) انظر : المصدر السابق ٢/٦٣٩ .

يتأذى بنا هذا الى القول بان العصبية لم يكن لها ، اذن ، شأن في الدعوة المحمدية ، او دور في نجاحها ، وكذلك الحال في دعوات من عرف من الرسل والانبياء ابتداء من ابراهيم وانتهاء بمحمد عليه الصلاة والسلام .

ان منبعث دهشتنا هو ما ذهب اليه ابن خلدون في شأن ارتباط نجاح وذويوع الدعوة الدينية واتهامها بالعصبية . ولكن يخفف من هذه الدهشة قول ابن خلدون بعد ذلك في مقدمته « ان الدول العامة الاستيلاء العظيمة الملك اصلها الدين » حيث يقلل فيه من اثر العصبية في الدعوة الدينية والملك العظيم الذي يستمد عظيمته من الدين وحده دون غيره ، ويرفع من شأن الدين والدور الذي يلعبه في الحياة الاجتماعية ، بدعوته الناس الى الخير والحق ، والتخلي عن امراض النفس البشرية من ثنائية وحقد وحسد ، وضغينة ورياء . ان الدين هنا هو عامل تاليف وتوحيد ، لا صراع وتفريق ، بما يظهر اثره على قوة وتماسك الحياة الاجتماعية واستمرار الملك العظيم .

يقرر ابن خلدون خطورة الدور الذي يلعبه الدين في تغيير الأوضاع الفاسدة وتغيير العوائد والأخلاق ، واقامة الملك العظيم فيقول (١١٦) « ان الدول العظيمة الاستيلاء العظيمة الملك ، اصلها الدين ، اما من نبوة او دعوة حق ، وذلك لأن الملك انما يحصل بالتغلب ، والتغلب انما يكون بالعصبية ، واتفاق الأهواء على المطالبة . وجميع القلوب وتاليقها انما يكون بمعونة من الله في اقامة دينه ، قال تعالى : « لو انفقت ما في الأرض جميعا ما ألفت بين قلوبهم » (١١٧) . وسره ان القلوب اذا تداعت الى أهواء الباطل والميل الى الدنيا حصل التنافس وفشا الخلاف ، واذا انصرفت الى الحق ، ورفضت الدنيا والباطل واقبلت على الله ، اتحدت وجهتها ، فذهب التنافس وقل الخلاف ، وحسن التعاون والتعااض ، واتسع نطاق الكلية لذلك ، فعظمت الدولة » . ومعنى هذا ان الدولة العظيمة ، هنا ،

(١١٦) ابن خلدون : المقدمة ٢/٦٣٦ .

(١١٧) الأثقال : ٦٣ .

ما هي الا نتاج الكلية التي تحولت عن طريق الدين الى فعل تاريخي وطلاقة حركية . ان هذا على الاقل هو مغزى عبارة ابن خلدون التي يختم بها مقولته السابقة « اتسع نطاق الكلية لذلك ، فعضبت الدولة » .

ويرى (جورج لابيكا) ، فى كتابه الذى للغة عن ابن خلدون تحت عنوان : « السياسة والدين عند ابن خلدون » (١١٨) ، ان ابن خلدون اكد دور العصبية الى حد ان قدمها على الدين . حتى ان « بلوغ الدعوة الدينية يخضع للعصبية » ، ووجته فى ذلك ، تكرار شرح ابن خلدون للحديث النبوى « ما بعث الله نبيا الا فى سنة من قومه » والذى سبق واوضحنا عدم توفيق ابن خلدون فى فهم نصه . يقول لابيكا :

« فبلوغ الدعوة الدينية يخضع للعصبية اذن خضوع السياسة بالمعنى الحصرى لها ويعود ابن خلدون باستمرار الى هذه الفكرة بشرحه للحديث : « ما بعث الله نبيا الا فى سنة من قومه » .

« ويستخرج من ذلك معيارا للتعرف على ما اذا كان فرد مهيا ام غير مهيا للملك » المنفعة فى قومه « هو من علامات الرئيس من حيث تتجلى فيه العصبية التى هى اشارة الى الفوز السياسى ، وشرط المؤهلات للرياسة التى ينبغى ان تحسب فى عدادها الصبغة الدينية » .

ويذهب جورج لابيكا الى القول بان ابن خلدون حاول التخلص من مأزق العصبية بالتمييز بين العصبية الجاهلية التى ادانها الاسلام صراحة ، والعصبية الاملاية ، هكذا ان صح التعبير ، التى تجمع الناس على الحق وتوحد صفوفهم . وتذهب عنهم الانانية المفرطة . يقول جورج لابيكا :

(118) Georges Labica : Politique Et Religion chez Ibn Khaldoun, (Essai sur L'Ideologie Mustimane), SNED, Alger, 1966.

ص ٩٩ و ٩٧ من الترجمة العربية ط . بيروت ١٩٨٠ م .

« يقول ابن خلدون ، الذى يورد هذه الأقوال مدققا ، انها لا يمكن ان تتعلق الا بالعصبية الجاهلية ، والفخر القبلى ، وليس بالعصبية التى تجمع الناس » « على الحق » فلو بطلت هذه « لبطلت الشرائع اذ لا يتم قوامها الا بالعصبية كما قلنا من قبل » (١١٩) .

لقد اذان الاسلام العصبية يشى اشكالها وصورها ، وذن عبث المفاخرة بالاياء حسب ما جاء فى صحيح البخارى :

« ان الله اذهب عنكم عيبة الجاهلية » (١٢٠) وفخرها بلاياء ، انتم بنو آدم وادم من تراب » . وفى هذا ايضا يقول تعالى : « لن تنفعكم ارحابكم ولا اولادكم يوم القيامة » (١٢١) وان كان يفهم ايضا من الآية السابقة تأكيد الاسلام المسئولية الفردية يوم الحساب .

وقد رفض الاسلام ، من منطلق دعوته الى وحدة الجنس البشرى ، التعصب اللونى ، كشكل من اشكال التعصب ، لان حضارته هى حضارة انسانية كريمة ، تنكر الحضارة الجاهلية المنغلقة ، التى يعلو فيها الأبيض على الأسود . كما رفضت شريعة الاسلام كل لون من ألوان التفرقة الجنسية والمذهبية بين الناس والشعوب والاقوام . من هنا فقد ذم الرسول ، عليه الصلاة والسلام ، العصبية واصفا اياها بوصف قبيح يليق بها قائلا : « دعوها فانها منتنة » (١٢٢) .

بهذا يتضح لنا انتفاء اثر العصبية فى الدعوة الدينية ، وإن الحساب

(١١٩) جورج لابيكا : السياسة والدين عند ابن خلدون ، تعريب موسى وهبى ود. شوقي دويهي ، دار الفارابى ، بيروت ١٩٨٠ ، ص ١٢٥

(١٢٠) العيبة : الكبر والاتفة .

(١٢١) المتحنة : ٣ .

(١٢٢) مسلم فى صحيحه من حديث جابر

والنسب لا يصنع عصبية ، وتأكد دورها فى الفتوح الكبرى بعد ان اكتملت الدعوة .

ولاية العهد :

يرى ابن خلدون ، تمشيا مع اهل السنة والجماعة ، ان الامة هى قضية مصلحة وضرورة اجتماعية ، وان تنصيب الامام واجب شرعا باجماع الصحابة والتابعين . والامام ، فى نظر ابن خلدون ، هو الامين على مصالح المسلمين فى حياته ، وينظر لهم بعد مماته ، بان يقيم لهم من يتولى لمورهم ، كما كان هو يتولاها فى حياته .

ومن الملاحظ ان موقف ابن خلدون يتعارض هنا مع موقف الشيعة ، التى ترى ان ، الامة هى ركن من اركان الدين ، واصل من اصوله ، لا يتم الايمان الا بالاعتقاد بها . فالامة ، بهذا المفهوم ، ليست مصلحة اجتماعية عامة تفوض لنظر الامة ، بل هى واجبة على الله تعالى على لسان النبى وحده ، لانها ، فى رأيهم استمرار للنبوته (١٢٣) .

ان اهم ما يدور من خلاف بين الشيعة وبين اهل السنة ، الذى ينتمى اليهم ابن خلدون ، انها يدور حول مسألة الامام . فعند اهل السنة الخليفة او الامام نائب عن صاحب الشريعة فى حفظ الدين وسياسة الدنيا ، اما عند الشيعة ، فالامام اكبر معلم وهو القوام على الشريعة ، ومنبع احكامها بعد النبى عليه الصلاة والسلام . وهذا الامام ليس شخصا عاديا ، بل هو فوق الناس لانه معصوم من الخطا . ووجوده ليس ضروريا فقط لبيان الشريعة وشرح احكامها ، بل هو ايضا ضرورى لحفظ الشريعة وصيانتها من الضياع ، وانه بعصته التى توجب طاعته والاقتداء به ، يكون الدين محفوظا الى يوم القيامة .

(١٢٣) انظر : محمدرضا المظفر : عقائد الامة ، ط . القاهرة

١٣٨١ هـ ص ٥٠ .

وخلاصة القول ، فإن الإمامة لا تجب عند الشيعة إلا من طريق النص ، وهم يورثونها على وجه الإطلاق ، ويعنى آخر فائه لا يصح في الإمامة الاختيار وذلك لأنها « خلافة الله وخلافة الرسول ومقام أمير المؤمنين وميراث الحسن والحسين عليهما السلام » (١٢٤) .

وقد رفض ابن خلدون تاويلات الشيعة لنصوص بعض الأحاديث النبوية التي تشير إلى أن النبي ، عليه الصلاة والسلام ، قام بتعيين ابن عمه على بن أبي طالب أميراً للمؤمنين وإماماً للخلق ، منها على سبيل المثال حديث غدِير خم ، عندما قال عليه الصلاة والسلام « ألا من كنت مولاه فهذا علي مولاه » اللهم وال من والاه ، وعاد من عاداه ، وانصر من نصره ، واخذل من خذله ، وإدر الحق معه كيف دار » . وكذلك رفض ابن خلدون تاويل الشيعة لما يسمى بحديث الانذار ، الذي ادعى فيه الشيعة أن النبي نص على إمامته حينما دعا أقربائه الأثنين وعشيرته الأقربين فقال : « هذا أخى ووصيتى وخليفتى من بعدى » . وكذلك قوله عليه السلام لعلى : أنت منى بمنزلة هارون من موسى إلا أنه لا نبي بعدى » . إلى غير ذلك من روايات وآيات كريمة تدل على ثبوت الولاية العامة له (١٢٥) ، يشكك فيها ابن خلدون ويكذب أسانيدها .

إن العهد من سبى ، ﷺ ، لعلى رضى الله عنه ، لم يصح ، كما يرى ذلك ابن خلدون (١٢٦) ولا نقله أحد من أثمة النقل ، والذي وقع في الصحيح من طلب الدواة والقرطاس ليكتب الوصية ، وإن عبر منع من ذلك فدليل واضح على أنه لم يقع .

(١٢٤) الحر العابدلى (محمد بن الحسن) : الفصول المهمة في أصول الأئمة عليهم السلام ، المطبعة الحيدرية في النجف ، الطبعة الثانية ١٣٧٨ هـ ص ١٤٢

(١٢٥) انظر : محمد رضا المظفر ، عقائد الإمامية ص ٦٠ - ٦٢ .
(١٢٦) ابن خلدون : المقدمة ٧٢٥/٢ .

وقد يجوز ابن خلدون التولية بعهد لاجماع الأمة على انعقادها .
فكما اجاز حكم العصبية فى المرحلة الأولى ، فقد اجاز ايضا ولاية العهد ،
ودليله فى ذلك أن الخلافة ثبتت لعمر ، لأن الخليفة أبى بكر عهد بها
اليه من بعده .

يقول ابن خلدون فى انعقاد الامامة بعهد (١٢٧) ان الشرع قد عرف
التولية بعهد بالجماع الأمة ، « اذ وقع بعهد أبى بكر رضى الله عنه لعمر
بمحضر من الصحابة واجازوه وأوجبوه على انفسهم به طاعة عمر رضى الله
عنه وعنهم . كذلك عهد عمر فى الشورى الى الستة بقية العشرة ، وجعل
لهم أن يختاروا للمسلمين ففوض بعضهم الى بعض . فانعقد امر عثمان
لذلك وأوجبوا طاعته . والملا من الصحابة حاضرون للأولى والثانية ولم
ينكره أحد منهم . فدل على أنهم متفقون على صحة هذا العهد عارفون
بشروعيته والاجماع حجة كما عرف » .

ويتفق ابن خلدون فى اقراره ولاية العهد مع كلا من الماوردى
والجوينى . يقول ابو الحسن الماوردى . فى انعقاد الامامة بعهد (١٢٨)

« فاذا أراد الامام ان يعهد بها فعليه ان يجهد رايه فى الأحق بها
والاقوم بشروطها ، فاذا تعين له الاجتهاد فى واحد نظر فيه ، فان لم
يكن ولد ولا والدًا جاز أن ينفرد بعقد البيعة له ، ويتفويض العهد اليه ،
وان لم يستشر فيه أحدا من أهل الاختيار » .

ويقول امام الحرمين (الجوينى) بشأن ولاية العهد : « وأصل تولية
العهد ثابت قطعا ، مستند الى اجماع حملة الشريعة ، فان أبى بكر خليفة

(١٢٧) المصدر السابق ٧٢١/٢ - ٧٢٢ .

النعسمانى الحلبي مكتبة الخانجي بالقاهرة ، الطبعة الأولى ١٣٢٧ -
(١٢٨) الماوردى : الأحكام السلطانية ، تصحيح محمد بدر الدين
النعسمانى الحلبي ، مكتبة الخانجي بالقاهرة ، الطبعة الأولى
(١٣٢٧ هـ - ١٩٠٩ م ص ٧) .

رسول الله ﷺ ، لما عهد الى عمر بن الخطاب رضى الله عنها ، وولاه
الامامة بعده ، لم يبد احد من صحب رسول الله عليه السلام نكرا ، ثم
اعتقد كافة علماء الدين تولية العهد مسلكا فى اثبتت الامامة فم ، حق
المعهد اليه المولى « (١٢٩) » .

وقد اجاز ابن خلدون العهد بالامامة الى الاب والابن منذ اتجه الى
الدفاع عن تصرف معاوية بن ابي سفيان الذى عهد بالحكم الى ابنه يزيد .
ويرر ابن خلدون موقفه المؤيد له بان معاوية عهد بالخلافة الى ابنه يزيد .
دون سواء مراعاة لمصلحة الناس فى الاجتماع ومنفعتهم العادة ، واتفاق
أهوائهم باتفاق اهل الحل والعقد عليه ، وان بنى امية يومئذ لا يرضون
سوءهم ، وهم عصابة قريش واهل الملة لجمع واهل القلب منهم فائره
بذلك دون غيره ممن يظن انه اولى بها ، وعدل عن الفاضل الى المفضول
« حرصا على الاتفاق واجتماع الاهواء الذى شأنه اهم عند الشارع » (١٣٠)

ويمكن لنا تلخيص دفاع ابن خلدون عن معاوية فى امرين : الامر
الاول ان عدالة معاوية وصحيته مانعتان من ان يكون عهده الى ولده يزيد
بدافع غير دافع المصلحة العامة للمسلمين . الامر الثانى هو حضور
أكابر الصحابة على العهد وسكوتهما عنها مما يعد دليلا على انتفاء
الريب فيه « (١٣١) » .

ان الامام فى نظر ابن خلدون لا يجب ان يتهم فى موضوع العهد
بالامامة الى الاب او الابن ، لانه موضع ثقة المسلمين ، ومأمون على
النظر فى شئوتهم فى حياته « فاولى لا يحتفل فيها تبعة بعد ، ماته » .

(١٢٩) الجوينى : غياث الامم فى التياث الظلم ، خطوط بدار الكتب
المصرية رقم ٢٣٥٥١ ب ص ٦٥ .
(١٣٠) ابن خلدون : المقدمة ٧٢٣/٢
(١٣١) انظر المصدر السابق .

وهذا بالاتفاق مع القاعدة الشرعية التى تجيز العهد بالإمامة الى الأب أو الابن ، اذ الامام بعيد عن الظن والشك والمحابة للأب أو الابن على حساب مصلحة المسلمين العامة .

ويمتدح الامام ابن حزم طريقة (النولية بعهد) باعتبار أنها تفضل ما عداها من طرق اختيار الخلفاء أو الولاة ، لأنها ، فى رايه ، تحول دون اثاره الخلافات وحدوث المنازعات والمتافسات ، التى تثيرها طريقة الانتخاب أو (المبايعه) ، فاختيار عمر بن الخطاب أنها تم بهذه الطريقة (طريقة الاستخلاف أو ولاية العهد) . اذ ولاء سلفه ابو بكر ، كذلك كان شأن عمر بن عبد العزيز الذى اشتهر بالعدل وكان اعظم خلفاء بنى امية (اذ اختاره للخلافة سلفه سليمان بن عبد الملك) (١٣٢) .

ونحب أن نوضح فى هذا المقام أن العهد أو الاستخلاف هو بمثابة ترشيح ، لا يكون له اثر الا بالبيعة العامة من المسلمين أو من يمثلهم من اهل الحل أو العقد ، فعمر رضى الله عنه ، لم يصبح خليفة - كما يقولون - بمجرد أن عهد اليه ابو بكر بالخلافة ، فهو لم يتولى أمور الحكم ، ولم يصبح خليفة الا بعد أن تمت له البيعة من صحابة النبى . وفى هذا يقول عمر رضى الله عنه « من بايع رجلا من غير مشورة المسلمين فلا يتابع هو والذى بايعه » (١٣٣) .

أطوار الدولة العصبية :

للدولة ، عند ابن خلدون ، أعمار طبيعية ، مثل الأشخاص ، وهى

(١٣٢) ابن حزم : الفصل فى الملل والاهواء والنحل ط . القاهرة

١٣٢١ هـ ١٦٩/٤

(١٣٣) انظر : نص الخطبة فى صحيح البخارى وابن تيمية : منهاج

السنة ١١٩/١١٨/٣

تنتقل خلال عمرها الطويل ، الذى يمتد من ٨٠ سنة الى ١٢٠ سنة ، من الطفولة (طور الانشاء والتأسيس) الى الشباب (طور المجد والعظمة) الى الشيخوخة (طور السقوط والهرم والفساء) . ويرتبط كل شئ فى تطور الدولة الخلدونية بالعصبية وقوتها . فاذا كانت الدولة قوية العصبية . اتسع نطاقها وامتدت حدودها ودام عهدها ، وكانت بالتالى اكثر تشييدا وأقوى عمراناً ، والسبب فى ذلك كما يقول ابن خلدون « (١٣٤) ان الآثار (أى آثار الدولة) انما تحدث عن القوة التى كانت بها قولا ، وعلى قدرها يكون الأثر . فمن ذلك مبانى الدول وهياكلها العظمية ، فانما تكون على نسبة قوة الدولة فى اصلها لأنها لا تتم الا بكثرة الفعلة فى اجتماع الأيدي على العمل والتعاون فيه : فاذا كانت الدولة عظيمة فسيحة الجوانب كثيرة الممالك والرعايا ، كان الفعلة كثيرون جدا وحشروا من آفاق الدولة وقطارها ، فتم العمل على أعظم هياكله .

لما اذا اصاب الضعف العصبية ، وانكسرت مورثتها ، وفقدت عزتها ، فحينئذ تفقد الدولة قوتها السياسية ، ويذهب بأسها ، ويصيب الخلل بالتالى ، العمران ، ويتوقف التشييد والبناء . وهذا « الخلل العظيم انما يكون من خلل الدولة الكلية مثل دولة الروم او الفرس او العرب على العموم ... » .

ان نوع العصبية (أو القوة) يلعب دورا مؤثرا فعلا فى الاطوار الخمسة التى تمر بها الدولة ، ويؤدى بعضها الى بعض بشكل متتابع حتى تشرف على الانهيار .

تنتقل الدولة ، عند ابن خلدون ، فى اطوار مختلفة وحالات متعددة لا تعدو فى الغالب خمسة لطوار « (١٣٥) » .

(١٣٤) ابن خلدون : المقدمة ٦٦٦-٦٦٧

(١٣٥) ابن خلدون : المقدمة ٦٦٣/٢ - ٦٦٦

الطور الأول : طور السعى الى الملك والظفر به بالغبلة •

وهو طور انشاء الدولة عن طريق القوة والتغلب القائم على العصبية الاسمية والدينية ، وكما ان العصبية ضرورية للانسان العادى الذى يطلع الى الحكم ، فهي ضرورية ايضا للأنبياء لكى يتمكنوا من أداء رسالتهم • يضاف الى ذلك الدور الحيوى الحاسم الذى تلعبه العصبية فى بداية قيام الدولة « لأن الدولة العابة فى اولها ، كما يقرر ذلك ابن خلدون ، يصعب على النفوس الانقياد لها إلا بقوة قوية من الغلب(١٣٦) وهكذا تظهر العصبية ، فى هذا الطور كمحرك للتاريخ وصانعة له وموجهة لأحداثه •

ويلعب الدين هنا دورا كبيرا فى تأليف القلوب وترقيقها واخضاع الأفراد للحاكم واستقرار الحكم •

ويعبر ابن خلدون عن حقيقة هذا الطور بقوله انه « طور الظفر بالبغية وغلب المدافع والممانع ، والاستيلاء على الملك وانتزاعه من أيدي الدولة السالفة قبلها • فيكون صاحب الدولة فى هذا الطور اسوة قومه فى اكتساب المجد وجباية المال والمدافعة عن الحوزة والحماية ، لا ينفرد دونهم بشئ ، لأن ذلك هو مقتضى العصبية التى وقع بها الغلب وهى لم تزال بعد بحالها » •

تتميز العصبية الحاكمة فى هذا الطور ، طور التأسيس والبناء ، بقيام العلاقات داخلها على أساس المساهمة والمشاركة ، وعدم انفراد الحاكم بشئ أو ما يمكن أن نسميه بالديمقراطية القبلية • وتعتبر العصبية الحاكمة ، الحكم مغنبا لها ككل ، وينظر الحاكم لنفسه باعتباره خادما لها •

وكما تتبنى علاقة الحاكم مع أهل عصبته على أساس استماله القلوب
فهى تقوم ، من ناحية أخرى ، على كسب ولاء العصبيات الأخرى المغلوبة
ومناصرتها له ، ومعاملة المناطق الخاضعة لنفوذه بالرفق والتسامح .

ونظرا لقرب عهد الدولة من حياة البداوة ، وانعدام الترف
وعوائده ، وقلة الاحتياجات ، فإن سياسة الدولة ، فى هذا الطور ،
تتبنى على الاعتدال فى فرض الضرائب وعدم الاشتطاط فيها ، بما يؤدي
فى النهاية الى الفوز برضى الحكومين من ناحية ، وتجميع المال وتكديسه
فى يد السلطة الحاكمة من ناحية أخرى . أن هذا الطور يفرز صفات الكرم ،
النخوة والولاء ونصرة الاقارب والصدق والشجاعة وغيرها من قيم
البدو الأصلية .

**الطور الثانى : طور الاستبداد على قومه والانفراد بالملك ومداخلة
المنافسين :**

وهنا نجد صاحب الدولة يهتم ، بعد أن استقرت الأحوال واستتب
الأمر له بتكوين جيش من المرتزقة المأجورين لحمايته ومعاونته على
التغلب على منافسيه والطامعين فى الملك ، وتثبيت أركان حكمه .

وهذا هو ، ويعتبر ابن خلدون « طور الاستبداد على قومه والانفراد
دونهم بالملك وكبحهم عن التطاول للمساهمة والمشاركة . ويكون صاحب
الدولة فى هذا الطور معنيا باصطناع الرجال واتخاذ الموالى والصنائع
والاستكثار من ذلك ، لجذب انوف أهل عصبته وعشيرته المقاسين له فى
نسبة الضاريين فى الملك بمثل سهمه » .

إن نزعة الحاكم الاستبدادية هنا ، ورغبته فى الانفراد بالملك والمجد
تؤدي به الى اصطناع جيش محترف من الموالى والاجانب ، يأخذ فى
الاعتماد عليهم تدريجيا ويستغنى بهم عن أهل عصبته ، ويؤدي هذا
فى النهاية الى انهيار التماسك القبلى .

فبعد أن كان الحاكم يعتمد فى الطور الأول على عصبية الأصلية ، ويقوم نظام الحكم على أساس المشاركة والعمل للمصالح العام ، وبعد أن كانت العصبية الحاكمة تكافح من أجل تثبيت أركان الدولة ، نجد انقلاباً فى هذا الطور ، لأحوال العصبية الحاكمة رأساً على عقب ، فالاعتقاد الذى كان بالأمس ، على أهل العصبية الأصلية ، أصبح اليوم اعتقاداً على عصبية الموالى والمأجورين . والمشاركة التى كانت بالأمس بين أهل العصبية الحاكمة من أجل توطيد أركان الدولة وتوسيع نطاقها ، أصبحت اليوم استبداداً وتحكماً وتنافساً . أن العصبية التى كانت فى الأصل لمداخلة الأجانب ، تحولت الآن ، اعتماداً على جيش المرتزقة المدافعين إلى مصارعة لأهل عشيرته وأهل عصبته .

لقد انقسمت العصبية فى هذا الطور ، إلى عصبيتين : عصبية منتصرة وعصبية مهزومة . والعصبية المنتصرة فى النهاية ، حسب لغة ابن خلدون « لجدهج ثوف » أهل عصبته الطامعين فى الحكم ، ويتحقق ذلك للحاكم كما أشرنا « باصطناع الرجال واتخاذ الموالى والمصنائع » . ونتيجة لذلك تظهر حاجة الدولة القوية والمتزايدة إلى الأموال الكثيرة لسد نفقات هؤلاء المأجورين المدافعين عنه ، ومبالاة بعض أفراد عصبته .

الطور الثالث : طور الفراغ والدعة لتحصيل ثمرات الملك :

وهنا نجد أن الحاكم بعد أن تستقر له أمور الحكم وتتوطد أركان مملكته وبعد أن يشبع شهوته فى الحكم ، يبدأ فى اشباع باقى شهواته والحصول على ثمرات الملك من حيث زيادة دخله وازدياد صرفه على مظاهر الرخاء والترف والتمدن والحضارة ونهضة العلوم ورقبها وازدهار الفنون وتقدم الصناعات ، مما يؤدي بدوره إلى ازدهار الحكم .

ومما هو جدير بالملاحظة ، أن حضارة التعمير والاستهلاك هذه تقوم ، فى هذا الطور ، على استقراغ الواسع فى الجبلية ، والاكثار

من المضرائب التى يلجأ اليها السلطان من اجل تحقيق مصلحة الخاصة وليس مصلحة العصبية ككل .

ويعتبر هذا الطور آخر اطوار الاستبداد ، وتضعف فيه مهمات العصبية ويتضائل شأن القوة .

يقول ابن خلدون « ان الطور الثالث هو طور الفراغ والمدعة لتحصيل ثمرات الملك ما تنزع طباع البشر اليه من تحصيل المال وتخليد الآثار وبعد الصيت ، فيستخرج وسعه فى الحباية وضبط الدخل والخرج ... وتشيد المبانى الحافلة والمصانع العظيمة والأبصار المتسعة والهيكل المرتفعة وإجازة الوفود من لثراف الأمم ووجوه القبائل ... الخ .

الطور الرابع : طور القنوع والمسالمة :

أى القنوع بالملك ، ومسالمة الأعداء والخصوم . وهو طور تأخر وانحسار وذبول حيث يغلب على صاحب الدولة (السلطان) التقليد والمحاكاة لكل ما فعله السابقون عليه دون محاولة منه لأى تجديد أو ابتكار « فيتبع (أى الملك) آثارهم (أى آثار السابقين) حذو النعل بالنعل ويقتدى طرقهم بأحسن مناهج الاقتداء » .

ان القوة فى هذا الطور تفقد مبرر وجودها ، بل تصبح عبثا على صاحب الدولة كما تشيع ظاهرة التقليد والمحاكاة وينعدم الابتكار والابداع والتجديد .

وهذا ما يقوله ابن خلدون فى طور القنوع والمسالمة :

« يكون صاحب الدولة فى هذا قانعا بما بنى أولوه، سلبا لمظاره من الملوك ، واقناله ، مقلدا للماضين من سلفه ، فيتبع آثارهم حذو النعل بالنعل ، ويقتفى طرقهم بأحسن مناهج الاقتداء ، ويرى ان فى الخروج عن تقليدهم فساد أمره وإنهم أبصر بما بنو من مجده » .

الطور الخامس : طور الاسراف والتبذير :

يرى ابن خلدون أن صاحب الدولة يكون فى هذا الطور الخامس ، طور الاسراف والتبذير « متلفا لما جمع أولوه فى سبيل الشهوات والملاذ والكرم على بطانته وفى مجالسة واصطناع لخدان (اخوان) السوء وحضراء الدمن وتقليدهم عظيمات الأمور التى لا يستقلون بحلها ولا يعرفون ما يأتون ويذرون منها مستفسدا . لكبار الأولياء من قومه وصنائع سلفه حتى يضغطنوا عليه ويتخاذلوا عن نصرته مضيعا من جنده بما أنفق من أعطياتهم فى شهواته ، وحجب عنهم وجه مباشرته وتفقدته . فيكون مخربا لما كان سلفه يؤسسون ، وهادما لما كانوا يبنون . وفى هذا الطور تحصل فى الدولة طبيعة الهرم ، ويستولى عليها المرض المزمن الذى لا تكاد تخلص منه ولا يكون لها معه براء الى أن تنقرض » (١٣٧) .

يتميز هذا الطور بالأمور الآتية :

الاسراف والاتلاف والتبذير على الشهوات .

انعدام دور القوة (العصبية) فى هذا الطور على ما يبدو .

اصطناع اخوان السوء وحوله وتقليدهم أرقى المناصب مما يجلب عليه الضغن من كبار الأولياء فى قومه ، وبالتالي يتخاذلون عن نصرته .

استبعاد البعض من جنده « بما أنفق من أعطياتهم فى شهواته . . » .

ظهور « طبيعة الهرم » فى الدولة ، واستيلاء المرض عليها الى ان « تنقرض » وتغنى

ان هذا هو شأن كل دولة ، يعجل الاسراف والترف والدعة : ظهور عوارض الهرم فيها ، وتقلص ظل الخلب .

ويلاحظ تأثر ابن خلدون ، وهو يتحدث عن موضوعي الترف وسقوط الدولة ، بنعطيات القرآن والسنة . لقد كشف القرآن الدور المدمر الذي تلعبه ظاهرة الترف في تاريخ الجماعات البشرية والدول وما يجلبه لها من شيخوخة وفناء يقول تعالى : « واذا اردنا ان نهلك قرية ابرنا مترفيها ففسقوا فيها ، فحق عليها القول فدمرناها تدميرا . وكم اهلكنا من القرون من بعد نوح وكفى بربك بذنوب عباده خبيرا بصيرا . » (١٣٨) . ويستل القرآن على آيات كثيرة تؤكد دور الترف في التعجيل بفناء الدول ، اعتد ابن خلدون عليها واستشهد بها ليعزز مقولاته في هذا الشأن .

ان الضعف والهرم ناتجان عن شيوع الترف والدعة ، مما يعجل بسقوط الدولة وهو ما اشار اليه ابن خلدون في اكثر من موضع في مقدمته فسقوط الدولة بالتالى هو نتيجة لظاهرة الترف المفرطة . وتؤكد عناوين الفصول التى كتبها ابن خلدون في مقدمته هذه المعانى ومنها على سبيل المثال : « فصل فى ان من طبيعة الملك الترف » . وفصل فى انه اذا استحكمت طبيعة الملك من الافراد بالمجد وحصول الترف والدعة اقبلت الدولة على الهرم » ، « ان الهرم اذا نزل بالدولة لا يرتفع » .

ان بمقالة سقوط الدول هي من رؤى الدين المعجزة ، « ولكل امة اجل ، فاذا جاء اجلها لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون » (١٣٩) ، « وما اهلكنا من قرية الا ولها كتاب معلوم » (١٤٠) ، « وتلك الايام نداولها بين الناس » (١٤١) ويختتم ابن خلدون احد فصول مقدمته

(١٣٨) الاسراء ١٦ - ١٧

(١٣٩) الاعراف ٣٤

(١٤٠) الحجر ٤

(١٤١) آل عمران ١٤٠

وعنوانه : « ان الهرم اذا نزل بالدولة لا يرتفع » ، بقوله : « فاعتبر ذلك ولا تغفل سر الله تعالى وحكمته فى اطراد وجوده على ما قدر فيه و » لكل اجل كتاب « (١٤٢) » .

يبقى ان نقول ان قاعدة اعمار الدول التى حددها ابن خلدون بحوالى ثلاثة اجيال تتم فى مدة ١٢٠ سنة ، هى قاعدة تختل الرأى والمناقشة ؛ يضاف الى ذلك انه قصد بهذه القاعدة الدويلات ، وليس الدول ، اذ ان اعمار الدول الكبرى تخالف القاعدة التى قعدها ابن خلدون . فقد استطالت اعمار بعض الدول أكثر بكثير مما حدده ابن خلدون بمائة وعشرين عاما ، نذكر منها على سبيل المثال الدولة العباسية والدولة الاموية فى الأندلس والدولة العثمانية . فمن الملاحظ ان الدولة العباسية قد عمرت أكثر من خمسة قرون ، وعاشت الدولة الاموية فى الأندلس ما يقرب من ثلاثة قرون واستطال عبر الدولة العثمانية حتى الحرب العالمية الاولى . وكذلك فعلت بعض الدول غير الاسلامية التى عاشت نحو هذا القدر .

موقف ابن خلدون من العرب :

تشتمل مقدمة ابن خلدون على فصول توحى عناوينها بتحايل كاتبها على العرب وانتقاصه من شأنهم ، والنيل من مروعاتهم وشمالهم ، وما لثار العديد من المناقشات وهذه العناوين هى :

العرب لا يتغلبون الا على البسائط (١٤٣) .

العرب اذ تغلبوا على اوطان امرع اليها الخراب (١٤٤).

(١٤٢) الرد ٣٨ - المقدمة ٦٣/٢

(١٤٣) المقدمة ٦٢٣/٢

(١٤٤) المقدمة ٦٢٣/٢

العرب لا يخلص لهم الملك الا بصيغة حينية (١٤٥) .

العرب ابعد الأمم عن سياسة الملك (١٤٦)

ان المباني التي كانت تختطها العرب يسرع اليها الخراب الا في
الآقل (١٤٧) .

العرب ابعد الناس عن الصنائع (١٤٨)

الظاهر ان ابن خلدون لا يقصد بكلمة العرب الشعب العربي
بسائر فصائله وفروعه ، وانما يقصد منها الأعراب ، أو الجزء البدوي
من العرب دون غيرهم ، الذي اشتهر بشغبه وفوضيته ، وميله إلى
التخريب والهدم .

ونقتطف من الفصول السابقة بعض النصوص ، لكي نستبين

اهدافها ، ونوضح معانيها ، ونستنطق مرادفها .
« أما من كان معاشهم في الأبل فهم أكثر ظعنا وابعدا في القفر
مجالا ... فكانوا لذلك اشد الناس توحشا ، وينزلون من أهل البواضر
منزلة الوحش غير المقدور عليه والمفتقر من الحيوان العجم . وهؤلاء
هم العرب ... » (١٤٩) .

(١٤٥) المقدمة ٦٢٦/٢

(١٤٦) المقدمة ٦٢٦/٢

(١٤٧) المقدمة ٨٥٧/٣

(١٤٨) المقدمة ٩٢٩/٣

(١٤٩) ابن خلدون : المقدمة ٥٨٢/٢ - ٥٨٣

« ان الصريح من النسب انما يوجد للمتوحشين فى القفر من العرب ومن فى معناهم : وذلك لما اختصوا به من نكد العيش وشطفه الاحوال وسوء المواطن ، حملتهم عليها الضرورة التى عينت لهم تلك القسمة ، وهى لما كان معاشهم من القيام على الابل وتاجها ورعايتها ، والابل تدعوهم الى التوحش فى القفز لرعيها من شجرة وتناجها فى رماله (١٥٠) » وذلك انهم بطبيعة التوحش الذى فيهم اهل انتهاب وعيث ، ينتهبون ما قدروا عليه من غير مغالبة ولا ركوب خطر ويفرون الى منتجعهم للقفر ... » (١٥١) .

« والسبب فى ذلك انهم امة وحشية باستحكام عوائد التوحش واسبابه فيهم ، فصار لهم خلقا وجيلة ، وكان عندهم ملخوذا لما فيه من الخروج عن ريقة الحكم وعدم الانقياد للسياسة . وهذه الطبيعة مناقية للعرمان ومناقضة له » .

« فغاية الاحوال العادية كلها عندهم الرحلة والتقلب ، وذلك مناقض للسكن الذى به العرمان ومناف له » (١٥٢) .

« ان العرب لا يحصل لهم الملك الا بصيغة دينية ... والسبب فى ذلك انهم لخلق التوحش الذى فيهم اصعب الامم انقيادا بعضهم لبعض ... » (١٥٣) .

ان العرب بعزل عن العرمان الطبيعى لانهم « يراعون مراعى ابلهم خاصة ، لا يبالون بالماء طاب او خبيث ، ولا قل او كثر » (١٥٤) .

« ان العرب أبعد الناس عن الصنائع : والسبب فى ذلك انهم أعرق

(١٥٠) ابن خلدون : المقدمة ٥٩٥/٢

(١٥١) المصدر السابق : ٦٢٣/٢

(١٥٢) ابن خلدون : المقدمة ٦٢٣/٢ - ١٢٤

(١٥٣) المصدر السابق ٦٢٦/٢

(١٥٤) ابن خلدون : المقدمة ٨٥٨/٣

فى البدو وأبعد عن العبران الحضرى ، وما يدعو اليه من الصنائع
وغيرها « (١٥٥) » .

يتضح لنا من هذه النصوص أن الصفات المسالبة التى وصف بها
ابن خلدون العرب لا تنطبق إلا على الأعراب دون العرب ، من حيث عدم
الاستقرار والمظن والتثقل والبعد عن الحضرة ، وانتهاج ما فى أيدى
الناس ، والتغلب وصعوبة الانقياد للآخرين ، والحرص على مراعى
الأبل . لقد ذم ابن خلدون البدو دون العرب ، الذين أثنى عليهم وأشاد
بحضارتهم فى الاسلام وما قبله .

وقد اشارت الحفريات الأثرية المكتشفة حديثا ، كما أكد التاريخ اليوم ،
وجود حضارات عتيقة فى اليمن ، وبلاد العرب الشمالية والخليج ، كانت
لها مدنها مثل صنعاء ومارب ، ومدائن صالح ويطراء ويصرى .

وقد انقسم الباحثون فى قضية ابن خلدون والعرب الى فريقين :
يرى الفريق الأول منها أن ابن خلدون يقصد من هذه الكلمة العرب ،
أما الفريق الثانى فيرى أن ابن خلدون يقصد سكان البادية أو الأعراب .

ويأتى فى مقدمة الفريق الأول الذى يعتقد أن ابن خلدون يقصد
من هذه الكلمة شعب العرب المقابل لشعب العجم ، ومن هنا كان تحقيره
لهم ، وتقليله من دورهم الحضارى ، الدكتور طه حسين والأستاذ
محمد عبد الله عنان .

يقول الدكتور طه حسين فى رسالته التى أعدها بالفرنسية عن
« فلسفة ابن خلدون الاجتماعية » ، بعد أن أوضح مظاهر الضعف
والتهور والتفسخ الذى انتهى اليه أمة العرب فى العصر الذى عاش
فيه ابن خلدون : « فليس غريبا إذن أن يزدهر ابن خلدون ، ولا سيما

(١٥٥) المصدر السابق ١٢٩/٣

انه جاش فى ظل الامر البربرية المجاهرة بعدائها للعرب ، الذين خربوا
افريقية الشمالية فى القرن الخامس «(١٥٦) » .

ويذهب المؤرخ العربى المعاصر الأستاذ محمد عبد الله عنان مذهب
الدكتور طه حسين ، ويرى ان ابن خلدون فى الفصول المشار اليها
سابقا ، يقصد تحقير العرب ويحمل لهم عداء شديدا ، وان هذا يرجع
فى رأى الأستاذ عنان الى انه ، رغم انتسابه الى أصل عربى ، ينتمى
فى الواقع الى الشعب البربرى الذى افتتح العرب بلاده بعد مقاومة عنيفة ،
وفرضوا عليه دينهم ولغتهم واضطروه بعد طول نضال الى ان يندمج
فى الكتلة الاسلامية ، وان يخضع راغبا لرياسة العرب فى المغرب
ولسبانيا ، وقد ورث البربر بغض العرب منذ زمن بعيد «(١٥٧) » .

ويرى الفريق الآخر ، ومنهم باحثون عرب ومستشرقون ،
ان ابن خلدون قصد بهاته الكلمة الأعراب والبدو وليس العرب .

ومن ذهب هذا المذهب من الباحثين العرب الأستاذ الدكتور على
عبد الواحد وافي ، صاحب المؤلفات القيية عن ابن خلدون ، والأستاذ
ساطع الحصرى ، والأستاذ جميل بيهم الذى يقول : « لقد كان ابن خلدون
جليسا فى انه كان يذم البدو دون العرب ، وذلك بالفصول الأربعة التى
جاءت تحت عنوان « فى العمران البدوى والأمم المتوحشة والقبائل » ،
كنا كان واضحا - فيما بعد - بانه كان يطرى العرب ويشيد بهم ويحضرارهم
فى الاسلام وما قبله . ولكن مصدر الالتباس يرجع الى انه فى الحالتين
استعمل كلمة « العرب » فترك المجال للشعوبيين لأن يتجاوزوا قصد المؤلف

(١٥٦) د . طه حسين : فلسفة ابن خلدون الاجتماعية ، ترجمة
محمد عبد الله عنان ص ١٠٢

(١٥٧) أنظر : محمد عبد الله عنان : ابن خلدون ، حياته وتراثه
الفكرى ، لجنة التأليف والترجمة والنشر ، الطبعة الثالثة ص ١٢٩

الى التمسك بالكلمة دون المعنى ، والى اتخاذها حجة لهم للتدديد بالعرب
والخط من شأنهم (١٥٨) .

ومن المستشرقين الذين سلموا من الوقوع فى الخطأ الذى وقع
فيه بعض الباحثين من العرب ، البارون « دوسلان » الذى فهم مقصد
ابن خلدون فى حديثه عن العرب بأنهم القبائل البدوية وحدها . لقد
قرر دوسلان فى ترجمته الفرنسية لمقدمة ابن خلدون التى ظهرت عام
١٨٦٨ ، خاصة فيها يتعلق بالفصل الذى عنوانه ابن خلدون بقوله « فصل
فى ان جيل العرب فى الخلقة طبيعى » ، ان كلمة العرب التى استخدمها
ابن خلدون فى هذا الفصل تعنى البدو الرحل ، وتلك هى عبارته
الفرنسية :

Les Arabes d'Ibn Khaldoun Sont les Arabes Nomades (Vol. 3. p.
488)

وقد نهج هذا النهج ايضا المؤرخ التركى جودت باشا ، فترجم كلمة
العرب الى التركية بمعنى « قبائل عربية » او « القبائل العربية » (١٥٩) .

ان الذى اوقع ابن خلدون فى هذا اللبس والخلط بين كلمتي
الأعراب والعرب هو ميله الى التعميم الذى مارسه فى اكثر من مكان فى
مقدمته ، فمثلا اذا كانت بعض القبائل العربية لا تستطيع ان تغلب وتغوز
الا على البساط ، عم هذا وقال : « ان العرب لا يتغلبون الا على
البساط » . واذا كان البعض من قبائل العرب وجماعاتهم يحدثون خرابا
فى الاوطان التى تغلبوا عليها ، يعم لبق خلدون هذا الحكم ويقول :
« ان العرب اذا تغلبوا على اوطان اسرع اليها الخراب » .

(١٥٨) محمد جميل بيهم : العروبة والشعوبيات الحديثة ص ٥٣ ، ٥٤

(١٥٩) انظر : الدكتور على عبد الواحد وافي : عبقريات ابن خلدون

دار عكاظ للنشر والتوزيع ، السعودية ، طبعة ثالثة ، ١٤٠٤ هـ - ١٩٨٤ م

ص ٢٦٧ ، ٢٦٨

وإذا كانت بعض الجاعات العربية لا تجيد سياسة الحكم ، عم ذلك
وأصبح : « ان العرب أبعد الأمم عن سياسة الملك » .

وإذا كانت بعض الجاعات العربية البدوية لا تقدر على الصنائع عم
ابن خلدون ذلك وأصبح : « ان العرب أبعد الناس عن الصنائع » .

وهكذا تجيء الأحكام الأخرى نتيجة لنزعه الى التعميم ، وعدم
تحديده لمصطلح العرب تحديدا دقيقا . ومثل هذا المأخذ يؤخذ على
فلاسفة التاريخ الغربيين المحدثين وبخاصة لثة المثالية الميكلية
وأصحاب المادية التاريخية ، للذين أغرموا بالأحكام التعميمية الكلية
وحاولوا تطبيقها على مختلف المجتمعات دون مراعاة للظروف والأحوال .

ان العرب ، وليس الأعراب ، هم الذين أنشأوا التعزيز في كل مكان
ذهبوا اليه ، خاصة في العراق والشام ، وهم الذين أنشأوا الدول وبنوها
كالدولة المروانية الأموية التي أنشأها عبد الملك بن مروان ، والدولة
العباسية التي أنشأها أبو جعفر المنصور ، والدولة الأموية الإسلامية في
الأندلس التي أنشأها عبد الرحمن بن معاوية ، الملقب بصقر قرش ، وغير
هذا كثير من الدول والممالك في فارس والأناضول والقسطنطينية والهند ،
أنشأها وعمرها ملوك عظام التزموا بتعاليم الإسلام وطبقوا مبادئه
لحسن تطبيق .

والخلاصة ، ان كل الأوصاف والطباع واللوان السلوك التي أشار
اليها ابن خلدون في مقدمته ملحقه بلفظ العرب ، تنسحب جميعها على
الأعراب البدو ، الذين اشتهر عنهم الظعن ، والارتحال ، دون غيرهم .
لما العرب ، فيفخر ابن خلدون نفسه ، بانتسابه اليهم ، اذ لا يترك فرصة
الا ويؤكد فيها نسبة العربى الحضرمى دائما ، وهو ما يدعوننا من ناحية
أخرى ، الى عدم الاتفاق مع ما ذهب اليه الأستاذان الدكتور طه حسين
والأستاذ محمد عبد الله عنان من ان ابن خلدون كان يبغض للعرب ويكرههم ،
نظرا لانتمائه البربرى ، ونشأته في بيئة بربرية .

والحمد لله الذى بنعمته تتم الصالحات

المراجع

اولا - المراجع العربية :

- القرآن الكريم .
- احسان النص :
- العصبية القبلية واثرها فى الشعر الاموى ، دار اليقظة العربية ،
بيروت ١٩٦٤ م .
- ايف لاكوست :
- العلامة ابن خلدون ، ترجمة ميشال سليمان ، دار ابن خلدون ،
بيروت ، بدون تاريخ .
- ابن تيمية (احمد) :
- السياسة الشرعية فى اصلاح الراعى والرعية ، تحقيق على سامى
النشار ولحمى زكى عطية ، الطبعة الثانية ١٩٥١ . القاهرة .
- ابن جرير الطبرى :
- تاريخ الامم والملوك ، القاهرة ، ١٩٣٩ .
- ابن خلدون : (عبد الرحمن بن محمد) :
- المقدمة ، تحقيق د. على عبد الواحد وافي . ط٠ لجنة البيان
العربى بالقاهرة الجزمان الاول والثانى عام ١٣٨٤ هـ - ١٩٦٥ م .
والجزء الثالث عام ١٣٧٩ هـ - ١٩٦٠ م .
- ابن القيم الجوزية (شمس الدين محمد) :
- الطريق الحكيم فى السياسة الشرعية ، مطبعة الاداب ،
مصر ١٣١٧ هـ .

- أحمد محمد الحوفى (الأستاذ الدكتور) :
مع ابن خلدون ، مكتبة نهضة مصر بالقاهرة ١٩٥٢ م .
- أرسطوطاليس :
السياسة ، ترجمة أحمد لطفى السيد ، الدار القومية للطباعة والنشر بالقاهرة .
- أعمال مهرجان ابن خلدون :
منشورات المركز القومى للبحوث الاجتماعية والجناائية
بالقاهرة ١٩٦٢ م .
- بارتسولد :
تاريخ الحضارة الاسلامية ، نقله الى العربية حمزة الطاهر
القاهرة ، ١٩٤٣ م .
- جاك ماريتمان :
الفرد والدولة ، ترجمة عبد الله أمين ، مراجعة الدكتور صالح الشباع ، والدكتور قرياقوس موسى ، دار مكتبة الحياة ،
بيروت ١٩٦٢ م .
- جب (هلمتسون) :
دراسات فى حضارة الاسلام ، ترجمة احسان عباس وآخرون ،
دار العلم للملايين ، بيروت ١٩٦٤ .
- جورجى زيدان :
تاريخ آداب اللغة العربية ، مراجعة وتعليق الدكتور شوقى ضيف ،
دار الهلال . مصر . بدون تاريخ .
- دى بسور :
تاريخ الفلسفة فى الاسلام ، ترجمة د. محمد عبد الهادى
أبو ريده ، ط . لجنة التأليف والترجمة والنشر بالقاهرة .

- ساطع الحصرى :
دراسات فى-مقدمة ابن خلدون ، مكتبة الخانجي ، مصر ١٩٦١ .
- طه حسين :
فلسفة ابن خلدون الاجتماعية ، نقله الى العربية محمد عبد الله
عنان مطبعة الاعتقاد ، مصر ، الطبعة الاولى ١٣٤٣ هـ - ١٩٢٥ م.
- عباس محمود العقاد :
الديمقراطية فى الاسلام ، دار المعارف بمصر ، الطبعة الثالثة
بدون تاريخ .
- عبد العزيز عزت (الأستاذ الدكتور) :
تطور المجتمع البشرى عند ابن خلدون ، فى اعمال مهرجان
ابن خلدون بالقاهرة ١٩٦٢ م .
- على عبد الواحد وافي (الأستاذ الدكتور) :
ابن خلدون ، سلسلة قادة الفكر فى الشرق والغرب ، مكتبة
نهضة مصر ، بدون تاريخ .
- على الوردى :
منطق ابن خلدون فى ضوء حضارته وشخصيته ، معهد الدراسات
العربية العالية ، القاهرة ، ١٩٦٢ .
- عمر فروخ :
تاريخ الفكر العربى الى ايام ابن خلدون ، دار العلم للملايين ،
بيروت ١٣٨٦ هـ - ١٩٦٦ م .
- الغزالى (ابو حاسد) :
كتاب الاقتصاد فى الاعتقاد ، القاهرة ١٣٢٧ هـ .

- لاسكى (هارولد) :
أصول السياسة ، ترجمة محمود فتحى عمر وإبراهيم لطفى عمر ،
ومراجعة الدكتور بطرس غالى ، دار المعارف بالقاهرة .
- الماوردى (على بن حبيب) :
الأحكام السلطانية ، تصحيح محمد بدر الدين النعسانى الحلبي ،
مكتبة الخانجي بالقاهرة ، ط. ٠ أولى (١٣٢٧ هـ - ١٩٠٩ م) .
- مهرجان ابن خلدون بالرباط ، دار الكتاب ، الدار البيضاء ، مايو ١٩٦٢
- محمد بن تاويت الطنجي :
التعريف بابن خلدون ، ورحلته غربا وشرقا (تحقيق) ، لجنة
التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ١٩٥١ م .
- محمد جميل بيهم :
العروبة والشعوبيات المعاصرة ، طبعة بيروت . لبنان .
- محمد ضياء الدين الرئيس (الأستاذ الدكتور) :
النظريات السياسية الاسلامية دار المعارف بمصر ، الطبعة الرابعة
١٩٦٦ - ١٩٦٧ م .
- محمد عابد الجابري (الأستاذ الدكتور) :
فكر ابن خلدون ، دار الطليعة ، بيروت ، الطبعة الثالثة ١٩٨٢ م .
- محمد عبد الله عنان :
ابن خلدون ، حياته ، وراثته الفكرى ، مطبعة دار الكتب
المصرية ١٩٣٣ م .
- محمد نور :
ابن خلدون كمفكر اجتماعى عربى ، فى اعمال ابن خلدون
بالقاهرة ١٩٦٢ .

- محمد رشيد رضا :
الخلافة أو الامامة العظمى ، مطبعة المنار ، مصر ١٣٤١ هـ .
- مصطفى الخشاب (الأستاذ الدكتور) :
التنظريات والمذاهب السياسية ، مطبعة لجنة البيان العربى
بالقاهرة ، الطبعة الثانية ١٣٧٨ هـ - ١٩٥٨ م .
- مصطفى الشكعة (الأستاذ الدكتور) :
الاسم الاسلامى فى فكر ابن خلدون ، الدار المصرية اللبنانية
بالقاهرة . ط٠ اولى ١٩٨٦ م .
- هوركهايمر (ماكس) :
بدايات فلسفة التاريخ البرجوازية ، ترجمة محمد على اليوسفى ،
دار التنوير بيروت ١٩٨١ م .
- يوحنا قمير (الأب) :
مقدمة ابن خلدون ، المطبعة الكاثوليكية ، بيروت ١٩٤٧ م .

* * *

ثانيا - المراجع الأجنبية :

- ARNOLD (THOMAS. W.) The Caliphate , Oxford, 1924.
- BOUTHOUL (G.) Ibn Khaldoun, Sa Philosophie Sociale, Paris, 1930.
- BRECHT (Arnold) : Political Theory , Princeton, 1959.
- GEORGES ABICA : Politique Et Religion Chez Ibn Khaldoun, Sned , Alger, 1966.
- Encyclopedia of Islam. new edition, Vol, I, Leiden, 1960.
- LACOSTE (Y.) : Ibn Khaldoun, naissance de L'histoire, passé du tiers - monde . F. Maspero, Paris, 1966.
- MACDONALD (D. B.) : Development of Muslim Theology Jurisprudence and Constitutional Theory, London, 1960.
- MAHDI (Muhsin) : Ibn Khaldûn's Philosophy of History, London, 1957.
- MURRY (R. H.) : The History of Political Science from plato to the Present, N. Y. 1926.
- RABI (M. M.) : The Political Theory of Ibn-Khaldun, Leiden, 1957.
- SCHMIDT (N.) : Ibn Khaldûn : Historian, Sociologist and Philosopher, N. Y. 1930.
- WALZER (Richard) : Aspects of Islamic political thought : Al - Fârâbî and Ibn - Khaldûn, in : Oriens, 16, 1963 .
- WATT (W, M.) : Islam and the Integration of Society, London, 1961. .

الاقتصاد السياسي
عند ابن خلدون

تمهيد :

افتقدت كتابات السابقين على ابن خلدون فى المسائل الاقتصادية السياسية خصائص البحث العلمى ، وعدت من قبيل الدراسات الاخلاقية او الابحاث التشريعية ، يستوى ذلك ما كتب منها فى ايام الاغريق او الرومان او فى العصور الوسطى .

لما ابن خلدون فقد فاق سابقيه بان خصص لدراسة الظواهر الاقتصادية قسما قائما بذاته من مقدمته الشهيرة ، وعمل على البحث فى الظواهر الاقتصادية السياسية بحثا علميا منهجيا عن طريق الكشف عن مسببات ومقارنة النتائج والانتهاى ، من كل ذلك الى وضع قوانين معينة تحكم هذه الظواهر فى الحالات المشابهة .

(انظر د . محمد حلمى مراد : ابو الاقتصاد ابن خلدون ، اعمال مهران ابن خلدون المركز القومى للبحوث الاجتماعية والجناية بالقاهرة ١٩٦٢ ص ٣٠٨) .

ان كل شئ فى الكون ، فيها يرى ذلك ابن خلدون ، قد خلق على هيئة من الترتيب والاحكام ، وربط الاسباب بالمسببات ، واتصال الاكوان بالاكوان ، واستحالة بعض الموجودات الى بعض . وعلم الاقتصاد ، فى حقيقة امره ، ليس الا بياننا عن العلاقات المتلازمة التى تنشأ بين الظواهر الاقتصادية بحيث يمكن ان نستخلص منها قوانين ثابتة تحكم تلك الظواهر .

لقد نظر ابن خلدون الى الاقتصاد السياسى نظرة علمية ، واعطاه مفهومه الحقيقى ، واستخرج منه نموذجاً يبرز القوانين الطبيعية ويفسرها ، وسبق بهذا علماء الاقتصاد المحدثين والطبيعيين فى فرنسا (الفيزيوقراط)
Les physiocrates و آدم سميث فى انجلترا بقرون متعددة .

ان العمران ، عنده ، يقوم فى حقيقة امره ، على دعابتين متلازمتين :
دعابة اجتماعية سياسية تشمل التوحش والتأنس والعصبية واصناف
التغلبات للبشر بعضهم على بعض . ودعابة اقتصادية تشمل ما ينتحله
البشر باعمالهم ومساعدتهم من الكسب والمعاش والعلوم والصنائع . ويقول
ابن خلدون فى ذلك : « ابن خلدون : المقدمة : تحقيق على عبد الواحد
وافى ، لجنة البيان العربى بالقاهرة ، انطبعة الثانية بالقاهرة ١٣٨٤ هـ -
١٩٦٥ م ٤٠٩/١ و ٤١٣) . « اعلم انه لما كانت حقيقة التاريخ انه
خبر عن الاجتماع الانسانى الذى هو عمران العالم ، وما يعرض لطبيعة
ذلك العمران من الاحوال مثل التوحش والتأنس والعصبية واصناف
التغلبات للبشر بعضهم على بعض وما ينشأ عن ذلك من الملك والدول
ومراتبها وما ينتحله البشر باعمالهم ومساعدتهم من الكسب والمعاش والعلوم
والصنائع ومساثر ما يحدث فى ذلك العمران بطبيعته من الاحوال ...
فالقانون فى تمييز الحق من الباطل فى الاخبار بالامكان والاستحالة ان
ننظر فى الاجتماع البشرى الذى هو العمران ونميز ما يلحقه من الاحوال
لذاته وبمقتضى طبعه ، وما يكون عارضا لا يعتد به وما لا يمكن أن يعرض له .
واذا فعلنا ذلك كان ذلك لنا قانونا فى تمييز الحق من الباطل فى الاخبار
وانصدق من الكذب بوجه برهانى لا مدخل للشك فيه ... » .

ومعنى هذا ان حقيقة التاريخ وجوهره هى العمران الذى تتميز
طبيعته بترافق الاحوال التى تعتري الانسان ، وتعاقبها فى تركيب محكم
ونسق منظم . وان الجانب السياسى والاجتماعى ضرورى وهام لفهم الجانب
الاقتصادى للعمران . وبالنظر الى هذه العلاقة الوثيقة بين الاقتصاد
والسياسة فقد سمي الاقتصاد « الاقتصاد السياسى » اذ تلعب السياسة فيه
دورا كبيرا لا يمكن انكاره او عزله عنه .

ويقول المؤرخون ان أول من استعمل مصطلح « الاقتصاد السياسى »
هو (مونكرستيان) الذى اهتم فى بداية القرن السابع عشر بنشاط الدولة
واجهزتها العامة الذى يدور خاصة حول تدبير الأمور العامة (انظر :

د - أحمد أبو ذروة : الاقتصاد فى مقبنة ابن خلدون ، دار ابن خلدون ، بيروت ، الطبعة الأولى ١٩٨٤ ص ٦٥ - وما بعدها) .

وقد شب علم الاقتصاد عن طوق فطرة مونكر سقيان ، وجعل ما عنى هذا الكاتب بدراسته جزءا فقط من الاقتصاد اطلق عليه اسم المسألة العامة ، لها الاصول والقواعد فان الاقتصاديين بها بالغوا فى التجريد وبها لجأوا الى المعادلات والى الرموز الرياضية الدقيقة المعقدة ، فانهم يبنونها على عناصر يحتل النظام السياسى والاجتماعى مكثفة بارزة فيها . وهذه القواعد والاصول لا تصح الا اذا اعتبرت مقدماتها السياسية والاجتماعية .

وقد تطور ايضا ، مفهوم ارسطو للاقتصاد الذى جعله من باب ادارة المنزل وعبر عنه بهذا التركيب اليونانى (Oikos Nomos) اى قانون المنزل ، والذى فهمه رواد الفكر الاقتصادى الاوربى على انه تدبير للاموال العامة او دراسة الثروة والتوزيع والانتاج . تطور هذا المفهوم للاقتصاد عبر القرون ، واذا بنا نجده عند كارل ماركس يعبر عن الصراع الطبقي بين الطبقة التى تملك وسائل الانتاج والطبقة التى لا تملك هذه الوسائل ، كما نجد ان المحدثين من غير الماركسيين يذهبون الى القول بان القوانين الطبيعية المجردة هى التى تتحكم فى النشاط الاقتصادى وليس الصراع الطبقي .

ان تطور الفكر الاقتصادى يؤكد ، اذن التلازم بين السياسة والاقتصاد وهو ما سبق ان ادركه ابن خلدون قبل علماء الاقتصاد المحدثين بقرون متعددة .

نقد ادرك ابن خلدون ، الذى يعد من لوائى علماء الاقتصاد السياسى ، أهمية العوامل الاقتصادية فى التطور الاجتماعى والسياسى والتاريخى ، كما يرجع اليه الفضل فى كشف عمق العلاقات بين السياسة والاقتصاد ، والتفاعل المتبادل بينهما ، فكل حركة اقتصادية لها انعكاسات

ميساسية • ان الاقتصاد عنده يلعب دورا كبيرا فى تعبير المجتمعات ، كما
أنه يعتبر محركا للسياسة وموجها لها •

ولما كان ابن خلدون من اكبر المؤيدين للحرية الاقتصادية ، فهو
يرفض تدخل الدولة فى الحياة الاقتصادية ، مؤكدا بذلك ان مزاوله
السلطان ، للتجارة واشتغاله بها ، يفسد لهذه الحياة ولتطور اقتصادها
ومضر فى نفس الوقت بالرعية •

ويفسر ابن خلدون تدخل السلطة الحاكمة فى الحياة الاقتصادية على
انه وسيلة الى خلق نوع من الانعدام فى التوازن الضرورى بين الدولة
والمواطن • ومن هنا اعتبر مؤسسا لمذهب الاقتصاد الحر ، وسابقا فى
ارائه الاقتصادية ، كما اشرنا ، لكثير من النظريات الاقتصادية التى نسبت
بعد مئات السنين الى غيره من علماء الاقتصاد المحدثين •

ويعتبر ابن خلدون اول من قرر ان وسائل الانتاج والصنائع وتوزيع
الثروات تلعب دورا كبيرا فى تكوين المجتمعات وتطورها ، وفى تشكيل
معاييرها من سلوك جمعى وعرف وقانون ونظام وقيم وعقائد ، وهو
سابق فى هذا للمدرسة الاقتصادية التى يتزعمها كارل ماركس (١٨١٨ -
١٨٨٣ م) ولكن ابن خلدون يمتاز عن اصحاب هذه المدرسة بانه لم
يغال فى تقرير اهمية هذا الدور الاقتصادى ، او النظر الى الحقيقة
الاجتماعية من هذا المنظور الاقتصادى وحده ، كما فعل علماء هذه
المدرسة الاقتصادية الذين جاءوا بعده بقرون •

وينطلق ابن خلدون فى نظرياته الاقتصادية من رؤية اسلامية واضحة
مستمدة من تعاليم الكتاب الكريم والسنة النبوية المطهرة ، حينما بالنص ،
وحينا آخر بالروح والمفهوم •

الانتاج والأمن :

يتطلب الانتاج عند ابن خلدون توافر الأمن ، الذى يعد فى حقيقة امره ، ضرورة اجتماعية واقتصادية ، بدونها تعم الفوضى ويسود الاضطراب ، نتيجة الظلم البغيض والعدوان المهيمن على كل انسان يعيش فى المجتمع . ويوضح ابن خلدون هذا الأمر بقوله : (ابن خلدون : المقدمة ٤٢٢/١) :

« ثم أن هذا الاجتماع اذا حصل للبشر كما قررنا ، وتم العيران بهم فلا بد من وازع يدفع بعضهم عن بعض ، لما فى طبائعهم الحيوانية من العدوان والظلم وليست آلة السلاح التى جعلت دافعة لعدوان الحيوانات العجم عنهم كافية فى دفع العدوان عنهم لأنها موجودة لجميعهم . فلا بد من شيء آخر يدفع عدوان بعضهم عن بعض ولا يكون من غيرهم لقصور جميع الحيوانات عن مداركهم والهلماتهم ، فيكون ذلك الوازع واحدا منهم يكون له عليهم الغلبة والسلطان واليد القاهرة ... » .

ومعنى هذا ، ان الأمن الذى يتطلبه الانتاج يوجب قيام السلطة الحاكمة ، التى تكف عدوان الأفراد ، وتقبحهم شر أنفسهم ، وتمنع عنهم الظلم الذى يقضى على المكاسب ويفسد العيران ، ويعوق الانتاج بشتى أشكاله وأنواعه ، وهو ما يقرره ابن خلدون بعد ذلك حيث يقول : (ابن خلدون: المقدمة ٨٤٩/٢) « اعلم ان العدوان على الناس فى أموالهم ذاهب بألهم فى تحصيلها واكتسابها لما يروونه حينئذ من ان غايتها ومصرها انتها بها من أيديهم . واذا ذهبت أموالهم فى اكتسابها وتحصيلها انقبضت أيديهم عن السعى فى ذلك .. » .

ان الأمن اذا انعدم وجوده فى مجتمع من المجتمعات لم يكن ثمة زراعة أو صناعة أو تجارة أو تفكير فى ايجاد وسائل لاسعاد الانسان ، ونهوض

المجتمعات . فالأمن الذى يوفره الوازع او الحاكم ضرورى لىتم التعاون بين الافراد على تحصيل المعاش ، والانتاج ، زراعيا كان أم صناعيا أم تجاريا .

العمل هو المقياس الاساسى للقيمة والثروة :

اهتم ابن خلدون بموضوع العمل اهتماما خاصا لم يسبق اليه أحد بما فى ذلك ارسطو نفسه . يضاف الى ذلك خلو الفلسفات والآداب فى العصور القديمة والوسطى من أى كلام مفصل عن هذا الموضوع الانسانى عظيم الشأن فى حياة الأفراد والمجتمعات . هذا فى الوقت الذى حاول فيه ابن خلدون أن يجعل من العمل نظرية قائمة بذاتها ، لا تقل أهمية عن نظرية الدولة او نظرية المعرفة .

ويرى ابن خلدون ، ادراكا منه لأهمية العمل ، انه هو الأساس فى تحديد قيم الأشياء من سلع ومنتجات ، وهو مصدر كل الثروات ، ويدون العمل يستحيل أى انتاج .

ان الحاجات الاقتصادية عنده انما تستمد قيمتها من مدى ما بذل فيها من جهد ومن عمل ، وهو يعتبر فى هذا الصدد سابقا على النظريات الاقتصادية المعاصرة قبيلات السنين ، فى إبراز أهمية عنصر العمل ، وانه أساس القيمة وأساس الانتاج ومنشئ الثروة .

ويوضح ابن خلدون ، فى هذا ، الصدد ، بمنحاه الفلسفى المستمد مباشرة من القرآن فيقول : « أعلم ان الانسان مفتقر بالطبع الى ما يقوته ويؤمنه فى حالاته وأطواره من لدن نشوئه الى أشده الى كبره : « والله المغنى وأنتم الفقراء » (محمد ٣٨) . والله سبحانه خلق جميع ما فى العالم للانسان وأمن به عليه فى غير ما آية من كتابه فقال « وسخر لكم ما فى السموات وما فى الأرض جميعا منه » (الجاثية ١٣) . و « سخر لكم البحر » (الجاثية ١٢) و « وسخر لكم الفلك » (ابراهيم ٣٢) وكثير

من شواهدة ... ثم يعقب على هذه الآيات بأن : يد الاتمان مبسطة على العالم وما فيه ، بما جعل الله له من الاستخلاف . فأيدي البشر منتشرة وهي مشتركة في ذلك ... ولكن لا يحصل لهم شيء مانه يغير سعى . اما المطر المصلح للزراعة وابثاله ، فانها يكون معنا فقط ولا بد من سعى الانسان . والكسب يكون السعى في الاقتناء والقصد الى التحصيل . وكل رزق لابد فيه من سعى وعمل ، ولو في تناوله وابتغائه من وجوهه ..

وكل مكسوب و متمول لابد فيه من الأعمال الانسانية ، لأنه ان كان عملا بنفسه مثل الصنائع فظاهر ، وان كان مقتنى من الحيوان والنبات والمعدن فلا بد فيه ايضا من العمل الانساني والا لم يحصل ولم يقع به انتفاع .

وقد يكون من الصنائع في بعضها مثل النجارة والحياكة معها الخشب والغزل ، الا ان العمل فيها اكثر فقيته اكثر . وان كان من غير الصنائع فلا بد في قيته ذلك المفاد والمقنية من دخول العمل الذي حصلت به ، اذ لولا العمل لم تحصل قنيتها .

فقد تبين ان المفادات والمكتسبات كلها لو اكثرها انما هي قيم الأعمال الانسانية ، وتبين معنى الرزق وانه المنتفع به ... فقد بان معنى الكسب والرزق وشرح مساهما .

حتى الانهار والعيون ينقطع جريها في الفقر ، لان فور العيون انما يكون بالاتباط (اي باستخراج) والامتراء (الاستخراج) الذي هو عمل انساني كالحال في ضروع الاعلم ، فما لم يكن انباط ولا امتراء نصبت وغارت بالجملة كما يجف الضرع اذا ترك امترأوه . وانظره في البلاد التي تعهد فيها العيون لايام عمرانها ، ثم يأتي عليها الخراب كيف تغور مياهها جملة كان لم تكن (المقدمة ٨٩٣/٣ - ٨٩٨ بتصرف) .

ان اى شئ خلقه الله لنا ، اذا افتقر الى العمل الانسانى ، لا يعد انتاجا ، وكل شئ لم يبذل الانسان فيه جهدا وتعبا لا قيمة له وان كان نافعا ، وما الثروة التى يكتسبها الانسان الا اعمال بشرية ، وجهدا انسانيا منسقا فيما بينهم . ان العمل ، اذن فيها يرى ذلك ابن خلدون ، هو اساس قيم الاشياء ، وهو كذلك اساس كل الثروات .

وعلى ذلك فاذا كان هناك بلد ما يتمتع بمستوى عال من المعيشة ، فان مرجع ذلك ، عنده ، هو مجهود وعمل ابناء هذا البلد ، لا الى ما يشاع من وجود كنوز مدفونة او ما شابه ذلك من الاوهام والخرافات او الروايات الاسطورية التى تتردد على الالسن كمصدر لهذه الرفاهية . ويرى ابن خلدون ان الذى يحمل على ذلك فى الغالب ، زيادة على ضعف العقل « انها هو العجز عن طلب المعاش بالوجوه الطبيعية للكسب من التجارة والفلح والصناعة فيطلبونه بالوجوه المنحرفة ، وعلى غير المجرى الطبيعى من هذا وامثاله ، عجزا عن السعى فى المكاسب ، وركونا الى تناول الرزق من غير تعب ولا نصب فى تحصيله واكتسابه . . . » .
(المقدمة ٩٠٢/٣)

ان سبيل الحصول على الاموال من جواهر وذهب وفضة ومعادن مثل الحديد والنحاس والرصاص ، وما شابه ذلك من كنوز مدفونة ، انما هو العمل الانسانى ، وليس الاعتقاد فى الطلسم السحرية او الادعية والقرابين ، او عزو الثروة الى النجوم . فكل الثروات هى ثروات ميتة ان لم يعطها الانسان قيمتها بالسعى والجهد والعمل المتواصل الدائم .

يقوم العمل ، هنا ، على التمازج بين الكون والانسان ، ومسيادة الانسان على كل ما خلقه الله له فى الكون من ارض وقضاء وبحار ، وانطلاق يده تعمل وتستخرج من الاشياء ما تشاء وتحول بعضها الى البعض الاخر . ويفرق ابن خلدون بين القيمة والمنفعة . فكل شئ ذو قيمة يحتوى على منفعة ، والعكس هو الصحيح ، اذ ليس كل ما هو نافع يكون

ذا قيمة ، والمثل على ذلك المطر المصلح للزراعة ، وإمثاله من الخيرات الطبيعية ، له منفعة حقيقية تتمثل فى اعانة الانسان فى حياته ، ولكنه لا قيمة له ، مثل غيره من الخيرات الطبيعية ، لافتيقاده الجهد البشرى ، الذى يخلع على الاشياء قيمتها فالشئ قيم اذن ، لانه وليد العمل البشرى .

ويرفض ابن خلدون ان يكون العمل على سبيل الخبط او المصادفة ، بل لابد فيه من القصد والتنظيم والاستمرار فيه حتى لا يتحول جهد الانسان السابق وتنظيمه الى خراب « وكان لم يكن » . انه بدون هذا القصد والتنظيم لا يحصل اى انتفاع للانسان من معيه وعمله ، فلكى يكون للعمل قبة ينبغى ان يؤدى باقصى طاقة ممكنة تلتزم التواصل وعدم الانقطاع . ان العمل يبعث الحياة فى المادة ، ويهبها الوجود القيمى ، اذ يخرجها من الجمود الى اشياء مفيدة للانسانية ، وخادمة للبشرية .

ويشترط للعمل فى الاسلام ، الى جانب هذا ، توافر عنصر المعرفة ، اذ العلاقة وثيقة بين اليد والفكر . فالفكر هو « الفعل » الراقى الوحيد الذى يتميز به الانسان ، بوصفه موجودا ناطقا ، ومن هنا فان « الخير الاقصى للانسان ، لابد ان ينحصر فى تادية وظيفته العقلية » (د . زكريا ابراهيم : المشكلة الخلقية ، مكتبة مصر ، الطبعة الثانية ١٩٧٥ -- ص ١٤٥) .

فالعمل فى الاسلام ، وكما يذهب الى ذلك ابن خلدون ، هو العمل الذى يعمل به الانسان وهو فى كامل وعيه وفهمه وتعقله ، اذ بدون هذا لا تستطيع اليد ان تحقق شيئا من التسخير . فاليد والفكر ، تلك هى الاتساقية . ان الذى يفصل بين نهاية التاريخ الحيوانى ، وبداية التاريخ البشرى هو الفكر واختراع اليد ، اذا جاز لنا هذا التعبير .

ان العمل (ومنه الصناعة) هو امر عملى وفكرى معا « فبكونه عمليا هو جسمانى محسوس ، وبكونه فكريا هو ملكة راسخة تحصل عن استعمال ذلك الفعل وتكرره مرة بعد اخرى ، حتى ترسخ صورته ..

وإذا كان التعليم ضروريا في كل ما يمر من العقل الى اليد ، فإن افضل طريقة للتعليم في العمل ، كما أرشدتنا الطبيعة ، هي طريقة المعينة « التي هي أوعب وأتم من نقل الخبر والعلم ، فالمملكة الحاصلة المعينة اكمل وأرسخ من المملكة الحاصلة عن الخبر . وعلى قدر جودة التعليم ومملكة المعلم يكون حذق المتعلم في حصول المملكة الصناعية » (المقدمة ٣/٩٢٣) .

ان منطلق ابن خلدون في كل افكاره ، كان منطلقا اسلاميا خالصا . فقد أكد الاسلام قيمة العمل ورفع من شأنه ، ولم يعتبره منكرا من المنكرات خلافا لما كان عليه الحال في المجتمعات اليونانية والرومانية او حتى العربية التي اشتقت كلمة مهنة من الاهانة . ائلف الى ذلك ما ذهب اليه كلا من افلاطون وأرسطو من حيث اشتراطهما ضرورة تحرر المواطن الحر من العمل اليدوى الذى يحط من قدر صاحبه ، ويشوه جسده ويفسد روحه . وقد رفض أرسطو المساواة بين الناس وخص الأقلية الحرة المبتازة بافضل الاشياء ، وطالب بتفريقها لحياة التأمل النظرى المجرد ، ومن هنا كانت اللذة والسعادة من نصيب الذين يعيشون عيش الفراغ (انظر أرسطو : السياسة ، الكتاب ٨ - فصل ٣ - ١٣٣٨) . ولكن الاسلام يكره ان يترك العمل او يهمل بدعوى التفرغ التام للعبادة ، او الانقطاع لحياة التأمل الفكرى ، لأن العمل يعتبر نوعا من الجهاد في سبيل المثل الأعلى :

« وآخرون يضربون في الأرض يبتغون من فضل الله وآخرون يقاتلون في سبيل الله » (المزمّل ٢٠) .

وفي الحديث الشريف « ما اكل لحد طعاما قط خيرا من ان ياكل من عمل يده » كما افتخر عدد كبير من علماء الاسلام وفقهائه بانتساب لقابهم الى حرف ومهن صناعية كالعلاف والخياط والخراز والزجاج والجصاص والبزاز الخ .

والاسلام بهذا هو العدو الاكبر للفقر والانتكالية التي تشيع السلبية

فى الارادة ، وتؤكد جمود المسادة وتركها على ما هى عليه ، كما انه دعا الى محاربة الضول والفرار والسلبية .

فالعمل فى الاسلام ، اذن ، هو نوع من العبادة المعبرة للكون ، كما اقتضت شريعته الحكمة حرمان الانسان الذى لا يعمل ما على الارض من خيرات ، واشارت الى حق كل من يبذل الجهد ، فى هذه النعم والخيرات ومن هنا كانت العداله متماثلة فى العبارة التى تقول :

« لكل بحسب أعماله » . وفى هذا يقول تعالى : « هو الذى جعل لكم الارض خلولا فامشوا فى مناكبها وكلوا من رزقه » .

وهناك تناسب طردى وعلاقة بتبادلة عند ابن خلدون ، بين زيادة الانتاج وزيادة عدد السكان . فكلما زاد عدد السكان ، كثرت الاعمال وزادت الثروات وعمت الخيرات والعكس صحيح ، فقلة عدد السكان وتناقصهم تؤدى الى نقص الخيرات . ان الخيرات تزدد وتقل وتكبر وتصغر بمقدار حجم السكان ، وحظ الافراد من الرقى العقلى والمادى الذى يعين الافراد على استغلال الطبيعة بصفة فعالة . اصف الى ذلك ان زيادة الثروة والخيرات المادية ذات مفعول ايجابى ، هى الأخرى ، على زيادة عدد السكان . وفى هذا يقول ابن خلدون ، «قررنا الفعل المتبادل بين حالة المجتمع المادية وبين عدد افراده : (ابن خلدون : المقدمة ٨٦٠/٣) .

« ومتى زاد العمران زادت الاعمال ثانية ، ثم زاد الترف تابعاً للكسب وزادت عوائده وحاجاته ، واستتبقت الصنائع لتحصيلها فزادت قيسها ، وتضاعف الكسب فى المدينة لذلك ثانية ، ونفقت سوق الاعمال بها اكثر من الاول . وكذا فى الزيادة الثانية والثالثة ، لان الاعمال الزائدة كلها تختص بالترف والغنى بخلاف الاعمال الاصلية التى تختص بالمعاش . فللمر اذا فضل فضل بعمران واحد فضله بزيادة كسب ورفه وبعوائد من الترف لا توجد

فى الآخر . فما كان عمراناه من الأمصار أكثر وأوفر كان حال أهله فى
النرف أبلغ من حال المدر الذى دونه على وتيرة واحدة . . » .

ويقول أيضا ، فى هذا الصدد ، ان الثروات والخيرات وحالة
المجتمع المادية تتأثر تأثرا بالغاً بقلة عدد السكان ، وما يلعبه العنصر
السكانى فى عملية الانتاج ، وازدهار المجتمع اقتصاديا واجتماعيا .

« الا ترى الى الأمصار القليلة الساكن كيف قل الرزق والكسب فيها
او يفقد لقلة الأعمال الانسانية . وكذلك الأمصار التى يكون عمرانها أكثر
يكون أهلها أوسع أحوالا وأشد رفاهية كما قدمناه قبل . . . » (المصدر
السابق ٨٩٧/٣) .

الصناعة وتطور المجتمعات الاقتصادية :

الصناعة عند ابن خلدون هى مصدر من مصادر الانتاج أو ما يسيه
ابن خلدون بالمعاش . والمعاش عنده إمارة ، ونجارة ، وفلاحة وصناعة
(ابن خلدون : المقدمة ٨٩٧/٣) . وكلها مصادر للانتاج (المعاش) -
تؤدى الى الفنى والاثراء ، ومن هنا عدت من ضروريات العمران .

وتتقدم الفلاحة هذه المصادر جميعا لبساطتها وفطريتها ، ولأنها
عمل بسيط لا يحتاج الى نظر أو علم .

اما الصناعة فأنها تأتى بعد الفلاحة ، لأنها مركبة وعلمية ، تتطلب
العلم والتجربة والتقنية .

والصناعة ، بهذا ، هى أعلى مستويات التطور والرقى والتقدم ،
وعامل هام من عوامل التغيير الاجتماعى والتاريخى .

ويرى ابن خلدون أن الصناعة نوعان : بسيط ومركب ، وفى ذلك
يقول « ثم ان الصنائع منها البسيط ومنها المركب . والبسيط هو الذى

يختص بالضروريات ، والمركب هو الذى يكون للكاليات . والمتقدم منها فى التعليم هو البسيط لبساطته أولا ، ولأنه مختص بالضرورى الذى تتوفر الدواعى على نقله ، فيكون سابقا فى التعليم ويكون تعليمه لذلك ناقصا . ولا يزال الفكر يخرج أصنافها ومركباتها من القوة والفعل . بالاستنباط شيئا فشيئا على التدريج حتى تكمل . ولا يحصل ذلك دفعة وإنما يحصل فى أزمان وإجيال ، اذ خروج الأشياء من القوة الى الفعل لا يكون دفعة لاسيما فى الأمور الصناعية ، فلا بد له اذن من زمان « (المصدر السابق ٩٢٣/٣) .

ومعنى هذا أن الميزة التى تختص بها الصناعة هى استعدادها الدائم للتطور وقابليتها للتقدم ، الذى هو فى حقيقة الأمر ثمره لمجهودات الأجيال السابقة على مر الزمان .

وتأتى الصناعات البسيطة عنده ، التى تعمل على اشباع الحاجات الحياتية الضرورية للإنسان ، سابقة للصناعات المركبة الكهالية المتشعبة مع تقدم الحضارة ورقعها ، حتى يتمكن الإنسان من تحقيق إنسانيته ، وتوكيد كرامته ، واستقلاله فى مظاهر التقدم .

وإذا كانت المجتمعات البدوية والريفية بعيدة عن الصناعة ، باستثناء البدائى الأولى منها ، فإن ذلك راجع الى حاجة الصناعة الى درجة من التطور والرقى الاجتماعى .

ولما كانت الصناعة هى معيار تقدم المجتمعات ، عنده ، فإن هذه المجتمعات تتفاوت فيها بينها ، وفقا لنوع الاقتصاد السائد بها صناعيا كان أم زراعيا أم رعويا أم بدائيا .

فيأتى فى مقدمتها المجتمعات ذات الاقتصاد الصناعى وهى التى تعتد على « الأعمال الإنسانية ، إما فى مواد بعينها وتسمى الصناعات من كتابة ونجارة وخياطة وحياكة وفروسية ، وأمثال ذلك ، أو فى مواد

غير معينة ، وهى جميع الامتيازات والتصرفات . واما ان يكون الكسب من البضائع وإعدادها للأعواض اما بالتقلب بها فى البلاد او احتكارها وارتقاب حوالة الأسواق فيها ، ويسمى هذا تجارة » .

(ابن خلدون : المقدمة ٨٩٩/٣) .

يليهام مباشرة المجتمعات ذات الاقتصاد الزراعى ، ويكون اعتمادها على « النبات فى الزرع والشجر بالقيام عليه ، وإعداده لاستخراج ثمرته » ويسمى هذا كله فلحا » .

ثم تأتى بعد ذلك المجتمعات ذات الاقتصاد الرعوى ، وهى تعتمد على الحيوان الداجن باستخراج فضوله المنصرفة بين الناس فى منافعهم » .

وتأتى فى المؤخرة المجتمعات ذات الاقتصاد البدائى الأولى ، وهى تعتمد فى عيشها على « الحيوان الوحشى باقتناصه وأخذه برميهِ من البر أو البحر ويسمى اصطيدا » . (المصدر السابق ٨٩٩/٣ ، ٨٩٨) .

وبهذا يسبق ابن خلدون ، بما يزيد على ثلاثة قرون ، العالم الاقتصادى الألماني فريدريك ليست (١٧٨٩ - ١٨٤٩ م) الذى قسم المجتمعات وتطورها الى عدة مراحل . تبعا لطبيعة النشاط الاقتصادى السائد فيها ، فتمر فى رايهِ من دور الرعى الى دور الزراعة ثم الى الدور الزراعى الصناعى منتهية بالدور الزراعى الصناعى التجارى . (انظر : د . محمد حلمى مراد : أبو الاقتصاد ابن خلدون ، بحث مدرج فى أعمال مهرجان ابن خلدون ، القاهرة ١٩٦٢ ص ٣١٦) .

ويرى (ايف لاکوست) ان ابن خلدون تعمق فى تحليلاته الاجتماعية الى حد انه استطاع أن يلمس الثورة الصناعية التى لم تصبح من المفاهيم المتداولة فى العلوم الانسانية الا فى أواسط القرن العشرين .

(Lacoste (Y.) Ibn khaldoun, naissance dl l'histoire, Maspero 1969, p 175)

ويعتقد ابن خلدون فى اثر اسلوب ووه ثل المعيشة فى التفرقة بين
مجتمعى البدواة والحضارة .

فى مجتمع البدواة ، يحصل الأفراد على حاجاتهم الحياتية الضرورية
من طعام وماوى عن طريق الرعى أو الزراعة . ولكن عندما ينتقل الأفراد
من حياتهم البدوية البدائية القاسية الى حياة الحضر المدنية السهلة ،
ويتغير اسلوب ووسائل معيشتهم ، نجد تغيرا فى كل طبائعهم وعاداتهم
وصفاتهم نتيجة لهذا الانتقال . فالوسائل والأعمال التى يلجأ اليها الانسان
فى الصحراء أو البادية مثل الرعى والفلاحة أو تربية المشاية لها دور كبير
فى تحديد شكل حياته البسيطة السهلة البدائية غير المتحضرة . أما العمران
البشرى ، أو المجتمع المتحضر ، الذى يعقب ويأتى لاحقا للمجتمع
البدوى ، فإنه يتوقف على الوسائل والمهن المتطورة مثل التجارة والصناعة ،
التي توفر لأفراد هذا المجتمع المدنى المتحضر ، حياة الترف والبذخ .

وإذا كان وجود الأفراد فى المجتمع البدوى غير المتحضر ، سابقا
على وجودهم فى المجتمع المدنى المتحضر المتميز بوجود القرى والمدن ،
فإن الطبائع والصفات والعادات التي تنتج عن حياة المدنية والترف ،
تالية زمنيا لشيوع العادات والصفات التي تتولد عن المجتمع البدوى الذي
يتميز بالقسوة والعنف وشظف العيش .

ومعنى هذا أن درجة تطور الأفراد تتوقف على الوسائل والطرق
التي يحصلون بها على معاشهم ، وبالتالي يتوقف تطور المجتمعات على
شكل الانتاج وقيام الصنائع .

ونسجل هنا ، رأى ابن خلدون ، الذى يقول فيه : « المقدمة ٥٧٧/٢
وما بعدها بتصرف) » « اعلم أن اختلاف الأجيال فى لحوالهم ، إنما هو
باختلاف نحلتهن من المعاش أن أهل البدو هم المنتحلون للمعاش
الطبيعى من الفلح والقيام على الأنعام ، وإنهم مقتضرون على الضرورى
من الأقوات والملابس المساكن ووسائل الأحوال والعوائد ، ومقتضرون

عما فوق ذلك من حاجى أو كمالى ... وهؤلاء سكان المدن والقرى والجبال ... الحضر ، ومعناه الحاضرون ، اهل الأمصار البلدان . ومن هؤلاء من ينتقل فى معاشه الصنائع ، ومنهم من ينتحل التجارة ، وتكون مكاسبهم لئس وأرفه من اهل البدو فيتخذون القصور والمنازل ، ويجرون فيها المياه ... فخشونة البداوة قبل رقة الحضارة الخ » .

ظاهرة تقسيم العمل :

وما يدل على تباع ابن خلدون بالمعرفة الاقتصادية ، وعيه بظاهرة تقسيم العمل وارتباطها بالنواحي المادية للحياة الاجتماعية . وهو يرى ان تقسيم العمل مرتبط ومتوقف على ارتفاع مستوى المعيشة لاشباع حاجات الأفراد اليومية الضرورية منها ، والكمالية . ويتضح لنا ان ابن خلدون بتقريره تقسيم العمل كظاهرة اقتصادية ، لا يكن للبشر والمجتمعات الاستغناء عنها ، وهو ما توصل اليه ابن خلدون فى القرن الرابع عشر الميلادى ، قد سبق فى تقريره هذه الحقيقة بأربعة قرون ، الاقتصادى الانجليزى آدم سميث (١٧٢٣ - ١٧٩٠ م) صاحب كتاب ثروة الأمم *wealth of Nations* ودور كليم وغيرهما من علماء الاقتصاد .

ولما كان مستحيلا على أفراد المجتمع ان يعيشوا منفردين ، بل لابد من قيام التعاون بينهم من أجل صوالحهم جميعا ، فالإنسان مضطر الى الاعتماد على الآخرين الذين هم بدورهم فى حاجة اليه . ان هذا التعاون بين الأفراد ينتقل بالعمل من كونه وظيفة فردية تكفل العيش لصاحبها ، الى كونه وظيفة عامة اجتماعية تكفل العيش لعدد كبير من الأفراد ، « يحصل منه الكفاية لأكثر منهم بأضعاف » . فالتعاون بين الأفراد وتقسيم العمل ، ظاهرتان ملازمتان للإنسان ولا غنى له عنهما . وتوضح الفقرة التالية مدى ادراك ابن خلدون لهاتين الظاهرتين الاقتصاديتين الهامتين والضرورتين فى آن واحد .

« ان الله سبحانه خلق الانسان وركبه على صورة لا يصح حياتها ويقاؤها الا بالغذاء ، وهده الى التماسه بفطرته ، وبها ركب فيه من القدرة على تحصيله . الا ان قدرة الواحد من البشر قاصرة عن تحصيل حاجته من ذلك الغذاء ، غير موفية له بمادة حياته منه . ولو فرضنا منه اقل ما يمكن فرضه وهو قوت يوم من الحنطة مثلا ، فلا يحصل الا بكثير من الطحن والعجن والطبخ . وكل واحد من هذه الاعمال الثلاثة يحتاج الى مواعين وآلات لا تتم الا بصناعات متعددة من حداد ونجار وفلخورى . هب انه يأكله حبا من غير علاج ، فهو ايضا يحتاج فى تحصيله حبا الى اعمال اخرى اكثر من هذه ، من الزراعة والحصاد والدراس الذى يخرج الحب من غلاف المسنبل . ويحتاج كل واحد من هذه الى آلات متعددة وصنائع كثيرة اكثر من الاولى بكثير ، ويستحيل ان توفى بذلك كله او بعضه قدرة الواحد ، فلا بد من اجتماع القدر الكثير من ابناء جنسه ليحصل القوت له ولهم ، فيحصل بالتعاون قدر الكفاية من الحاجة لاكثر منهم باضعاف ... » (ابن خلدون : المقدمة ، تحقيق د. على عبد الواحد وافي ، طبعة لجنة البيان العربى بالقاهرة ، الطبعة الثانية ١٩٨٤ هـ - ١٩٦٥ م ج ١ ص ٤٢٣) .

فائض الانتاج والنمو الاقتصادى والاجتماعى :

يؤدى التعاون وتقسيم العمل والنضج الانتاجى وتسخيره بفعالية الى ظهور فائض الانتاج وتنويعه ، والذى يؤدى فى النهاية الى تطور الاقتصاد وازدهاره ، ورفع مستوى العمالة وتلبية احتياجات المواطنين التى لا حد لتنوعها وزيادتها ، كما يؤدى ايضا الى تقدم العلوم وازدهارها والتى هى اساس الصناعات كلها ، وعنوان رقى المجتمعات .

«فاذا كثرت الاعمال كثرت قيمها بين اصحابها فتكثر مكاسبهم حتيا...»
وتتفق اسواق الاعمال والصنائع ، ويكثر دخل المصر وخرجه ، ويحصل اليسار لمنحلى ذلك من قبل اعبالهم . ومتى زاد العمران زادت الاعمال

ثانية ، ثم زاد الترف تابعاً للكسب وزادت عوائده وحاجاته ، واستغبطت الصنائع لتحصيلها ، فزادت قبيها ، وتضاعف الكسب فى المدينة ، لذلك ثانية ، ونفقت سوق الأعمال بها أكثر من الأول . وكذا فى الزيادة الثانية والثالثة ، لأن الأعمال الزائدة كلها تختص بالترف والغنى ، بخلاف الأعمال الأصلية التى تختص بالمعاش - (حيث أن الجماعة لم تستكمل بعد نضجها الفكرى والمادى) - ٠٠٠ واتسعت بذلك كله أحوال أهله وكثرت لمواهم وأبصارهم وعظمت دولهم وممالكهم . والسبب فى ذلك كله ما ذكرناه من كثرة الأعمال ، التى هى سبب الثروة بها يفضل عنها بعد الوفاء بالضرورات فى حاجات الساكن من الفضلة البالغة على مقدار العمران وكثرته ، فيعود على الناس كسباً يتأثلون به (يتأصلونه من أثل يائل التولا وتائل ، تأصل ، القاموس) - فتتسع الأحوال ويגיע الترف والغنى وتكثر الجباية للدولة بنفاق الأسواق ، وتكثر ماله ، ويشيخ سلطانها ، وتفتن فى اتخاذ المعازل والحصون واختطاط المدن وتشيد الأبرار . (ابن خلدون : المقدمة ٣/ ٦٨٠ ، ٨٦٧ بتصرف) .

لقد أشاد ابن خلدون بالعمل كقيمة عمرانية واجتماعية وأخلاقية أضافه الى قيمته الفكرية ، والعلمية أشادة كبيرة ، كما مجد العمل والعمال وتعاونهم تمجيذا لا نجد مثيلا له فى فكر الأقدمين وفكر علماء العصور الوسطى شرقا وغربا على حد سواء .

فإذا انتقلنا بعد ذلك الى مفكرى العصر الحديث والمعاصر لوجدنا عندهم ترديدا وتكرارا لما كتبه ابن خلدون فى هذا الصدد من حيث اعتبار العمل والتعاون عليه أساسا لثروة الأمم الحقيقية والانتاج وقيم الأشياء . فعلى سبيل المثال اعتبر (سبنر) التعاون فى العمل هو جوهر الحياة ، وأن هناك نوعين من التعاون أحدهما تلقائى يتم دون سابق تدبير ، وذلك ما نلاحظه فى سعى الأشخاص وراء منافعهم الشخصية . والثانى : يعتمد على الروية والتفكير ، وهو الذى يعود بالنفع العام

(راجع : ايميل دوركايم : قواعد المنهج فى علم الاجتماع ، ترجمة : د. محمود قاسم ، مكتبة النهضة المصرية بالقاهرة ١٩٦١ ص ٨٠) .

وذهب ماركس الى القول بان الناس لا ينتجون الا اذا تم التعاون بينهم بشكل معين .

فقانون التعاون ، اذن ، هو الذى يميز العالم كله سواء فى ذلك عالم الخلايا الجنسية او العلاقات الاجتماعية (انظر فى ذلك :
(Bridoux (André) : *Moraie , Librairie Hachette, 1945, p. 105*)

مصادر غير طبيعية للحصول على المال :

تتعرض الدولة ، عند ابن خلدون ، للتلاشى ، نتيجة لحياة الترف والبهخ والاسراف التى يعيشها صاحب الدولة وحاشيته وجنوده . اضاف الى ذلك الاضطرابات الداخلية المستمرة ، والمطالب الكثيرة للجنود المرتزقة المأجورين مما يتطلب اموالا كثيرة تفوق ميزانية (جبالية) الدولة ، ويكلفها ما لا طاقة لها به من الرواتب والاعطيات . وهذا يدفع صاحب الدولة الى البحث عن مصادر غير طبيعية للحصول على المال ، لسد العجز ومعالجة الضائقة المالية الخائفة . فيعمد صاحب الدولة فى هذه الحالة الى فرض الضرائب (المكوس) على المنتجات والمبيعات او زيادتها اذا كانت قد استحدثت من قبل ، او مقاسمة العمال والجباة فى الاموال التى يحصلون عليها . وقد يلجأ الحاكم ، أخيرا ، الى ممارسة التجارة والزراعة ، او مشاركة الاثرياء من التجار والفلاحين ، مما يضيف كسادا الى كساد ، وبضايق المنتجين ويجبرهم على مغادرة الأسواق والانتاج ، فيعم الكساد والانهيار فى النهاية .

يقول ابن خلدون : (المقدمة ٨٤١/٢ - ٨٤٢) « اعلم ان الدولة اذا ضاقت جبليتها بما قدمناه من الترف وكثرة العوائد والنفقات ، وقصر الحاصل من جبليتها على الوفاء بحاجاتها ونفقاتها ، واحتاجت الى مزيد

من المسال والجباية ، فتارة توضع المكوس على ببيعات الرعايا وأسواقهم ... وتارة بالزيادة فى القاب المكوس ان كان قد استحدث من قبل ، وتارة بمقاسمة العمال والجباة وامتلاك (امتصاص) عظامهم .. وتارة باستحداث التجارة والفلاحة للمسلطان على تسمية الجباية لما يرون التجار والفلاحين يحصلون على الفوائد والغلات مع يسارة (قلة) اموالهم ، وإن الأرياح تكون على نسبة رؤوس الأموال . فيأخذون فى اكتساب الحيوان والنبات لاستغلاله فى شراء البضائع والتعرض بها لحالة الأسواق ، ويحسبون ذلك من ادارة الجباية وتكثير الفوائد غلط عظيم واخلال الضرر على الرعايا من وجوه متعددة » .

ان هذا السلوك من صاحب الدولة هو سلوك قبيح خاطيء ، اذ يفسد على الرعية عيشها ، ويجلب لها الغم والهم والنكد ، الى جانب الأضرار الكبيرة التى تلحق بالدولة ، اذ أن معظم الجباية « انها هى من الفلاحين والتجار ، لا سيما بعد وضع المكوس ، ونمو الجباية بها . فاذا انقبض الفلاحون عن الفلاحة ، وقعد التجار عن التجارة ، ذهبت الجباية جملة أو دخلها النقص المتفاحش » .

(المصدر السابق ٢/ ٨٤٣) .

وقد ذم الاسلام الترف والبذخ والاسرف نظرا لما تشيعه هذه الظواهر من شرور ، وتؤدى اليه من كثرة الطلب على الكماليات ، وتهد به لانهاى الدولة الحضارى . وابن خلدون فى بحثه عن أسباب الانحلال والانهيار ، تحدث باستفاضة عن أضرار الترف من الماحية الاجتماعية والاقتصادية والسياسية ، مؤكدا بذلك عمق البعد الدينى عنده .

وقد ادرك مفكرو الغرب وفلاسفته المحدثون خطورة الترف على المجتمع وعلى الفرد ، وهم فى هذا يتفقون مع ما سبق ان ذهب اليه ابن خلدون فى تفسيره لظاهرة الترف وتتبع اطوارها وتفاعل أسبابها بمسبباتها . انهم يرون انه من الأفضل للمجتمع لا يستسلم لشروط الحياة

المترفة او يخضع لعوامل الترف المدمرة ، ويفضلون عليها الحياة الجادة.
الصارمة . ان الترف والثراء يضعف المجتمع ويسرع به الى الانهيار .

يقول « ول ديورانت » : (ول ديورانت : قصة الحضارة ، الترجمة العربية الادارة الثقافية لجامعة الدول العربية ، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر القاهرة ، الطبعة الثانية ١٩٥٦ م ١٩٤/٢) « ان من السنن التاريخية التي تكاد تنطبق على جميع العصور ان الثراء الذى يخلق المدينة هو نفسه الذى ينذر بانحلالها وسقوطها ، ذلك الثراء يبعث الخمول ويفرق اجسام الناس وطباعهم ، ويهد لهم طريق الدعة والنعيم والترف ، ويغري اصحاب السواعد القوية والبطون الجائعة بغزو البلاد ذات الثراء » .

ان التاريخ ، فيما يرى ذلك « جوستاف لوبون » لا يركع الا للمزية الحربية ، ونمط الحياة الجادة البسيطة ، وهى لا تضعف عند امة الا قصى على تلك الامة بالزوال ، حتى ان الامم عندما تصل الى ذروة الحضارة تترك مكانها لمن هم دونها ذكاء من الاقوام المتهجة لانهم اكثر متانة فى القيم الاخلاقية . والنتيجة المحزنة هى ان ما فى الحضارات من الضعف الفلسفى هو اهم ما فيها اجتماعيا . واذن فاسوا حالة تبلغها الامة هو درجتها العالية فى الذكاء والثقافة . فالامم تهلك عندما تأخذ الصفات الخلقية عدها فى الفساد ، وهى تفسد عندما تسبو حضارة هذه الامة وينضج ذكؤها . . . ان سقوط الامم ينشأ عن تغير المزاج النفعى الذى يكون سببه هو الآخر انحطاط الاخلاق لا انحطاط الذكاء . ووجه الانحلال واحد فى جميع الحضارات قال شاعر : « التاريخ صفحة واحدة وان اشتمل على عدة مجلدات » . (جوستاف لوبون : السنن النفسية لتطور الامم ، ترجمة عادل زعيتر ، دار المعارف بمصر ١٩٥٧ م ص ٨٣) .

ويرى « الكميسن كاريل » (الكسيس كاريل : الانسان ذلك المجهول ، تعريب شفيق اسد فريد ، منشورات مكتبة المعارف ، بيروت ص ٢٦٤ ، ٢٦٥) .
ان هناك علامات معينة فى الحياة العصرية تؤدى مباشرة الى الانحلال . . .

ونحن اذا كنا قادرين على تحمل الطغيان والحروب فلما عاجزون عن الكفاح بنجاح ضد التعاسة والرخاء ... ان الفقر المدقع يضعف الشعب ، وكذلك الثراء (والترف والبذخ والاسراف) ومع ذلك ما تزال توجد أسر تحتفظ بقوتها بالرغم من انها ظلت تحتفظ بثرائها وقوتها قرونا عديدة ... ونحن اليوم ابعد ما نكون عن حل مشكلة الكسل الذي خلق الرخاء والبطالة ، كما اننا عاجزون عن مكافحة نتائجها كعجزنا عن مكافحة السرطان والأمراض العقلية .

من هنا فتحن نرى انه مما يعجل بانتهيار الدولة الحضارى فساد الأخلاق وشيوع ظواهر الترف والبذخ والنعيم وشولها الحاكم واعوانه وجنوده وكذلك المحكومين ، وهو ما سبق ان قرره ابن خلدون منذ قرون عديدة .



ابن خلدون مؤسس مذهب الاقتصاد الحر

طالب ابن خلدون بإبعاد الدولة عن التدخل فى الحياة الاقتصادية على حساب افراد الأمة ، مؤكداً بذلك ، ريادته لمذهب الاقتصاد الحر قبل ظهور الطبيعيين *Les physiocrates* فى فرنسا وأدم سميث فى إنجلترا بعدة قرون . اذ دعا الى المنافسة الحرة الشريفة فى مجال الاقتصاد والتجارة ، وضرورة ابتعاد السلطة السياسية عن المشاركة فى أى نوع من انواع النشاط الاقتصادى ، او مزاحمة العاملين فى نشاطهم وحركتهم ، حتى لا يؤدى ذلك الى ركود الحياة الاقتصادية بما يخلقه من فرص غير متساوية فى هذا الميدان ، وما يتبع ذلك من تسلط الدولة على اعمال الناس وأموالهم بشتى الطرق غير المشروعة . كما أوجب على صاحب الدولة أيضاً تأمين أموال الناس ومشروعاتهم الاقتصادية ، وعدم مصادرتها ، وتشجيعهم على الانتاج وعدم ارهاقهم بالضرائب ، او احتكار التجارة او الزراعة .

يرى ابن خلدون ان المناقصة الحرة الشريفة ، وليس تدخل الدولة بائعة او مشترية ، هي التي تؤدي الى حسن توزيع السلع والمنتجات ، وحصول كل انسان على غايته ، فاتجار الدولة وتعاطيها الفلاحة ومزاحمتها بهما الرعايا ، يعمل على تخريب العمران . ويعبر عن ذلك بقوله : (ابن خلدون : المقدمة ٢/ ٨٤٤) « مضايقة الفلاحين والتجار في شراء الحيوان والبضائع وتيسير اسباب ذلك ، فان الرعايا متكافئون في اليسار متقاربون ، ومزاحمة بعضهم بعضا تنتهي الى غلبة موجودهم او تقرب . واذا رافقهم السلطان في ذلك ، وماله اعظم كثيرا منهم ، فلا يكاد لحد منهم يحصل على غرضه في شيء من حاجاته ، ويدخل على النفوس من ذلك غم ونكد .

ثم ان السلطان قد ينتزع الكثير من ذلك اذا تعرض له غضا (اي منتقضا من قدره » ، او بايسر ثمن ، اذ لا يجد من ينافسه في شراؤه فيبئس ثمنه على بائعه .. » .

ان امتناع صاحب السلطة السياسية (الحاكم) عن المشاركة في التجارة والفلاحة امر هام وضروري ، نظرا لما توجده مشاركته فيها من فرص غير متساوية بينه وبين التجار والزراع محدودى الثروة ، بما يؤدي في النهاية الى تحقيق مصلحة الحاكم الخاصة ، وخلق فوضى في الاسعار . ان الحاكم اذا لحكم سيطرته على التجار والزراع فان هذا يهيئ له الفرص لفرض اساليب البيع والشراء الاجباريين عليهم ، وبهذا يحرمهم من تحقيق أية ارباح من معاملاتهم ، ويضعف حافزهم على العمل والانتاج ، واستثمار اموالهم في الانشطة الاقتصادية ، وهذا يؤدي الى افلاسهم في نهاية الامر .

ان ابن خلدون يرى ، بهذا ، ان تدخل الدولة - وبحكم انها تميز عن أى زارع ، او تاجر او صانع ، بما تملك من رؤوس اموال كثيرة - للضغط على الأسواق بتحديد الأسعار واكراه الافراد على بيع ما بأيديهم

بابخس الأثمان ، ثم فرضها عليهم بعد ذلك بارتفاع الأثمان على وجه الغضب والاكراه ، ينتج عنه أضرار كثيرة ، ويفر الدولة بتمدخلات أخرى كثيرة ، تؤثر على النشاط الاقتصادي وتؤدي في النهاية الى افساد العمران والدولة معا .

« ثم ان السلطان قد ينتزع الكثير من ذلك اذا تعرض له غضا أو بايسر ثمن ، أو لا يجد من يناقسه في شرائه ، فيخص ثمنه على بائعه . ثم اذا حصل فوائد الفلاحة ويغلها (أى غلتها) كله من زرع أو حرير أو عمل أو سكر أو غير ذلك من أنواع الغلات ، وحصلت بضائع التجارة من سائر الأنواع ، فلا ينتظرون به جولة الأسواق ولا نفاق البياعات ، لما يدعوهم اليه تكاليف الدولة فيكلفون اهل تلك الأصناف من تاجر أو فلاح بشراء تلك البضائع ولا يرضون في الثمنها الا القيم وازيد فيستوعبون في ذلك ناض (الدرهم والدينار) أموالهم ، وتبقى تلك البضائع بأيديهم عروضا جامدة ويكتون عطلا من التجارة التي فيها كسبهم وعيشهم » (ابن خلدون : المقدمة ٨٤٢/٢ - ٨٤٣) .

ثم ان هناك مساوئ وأضرار أخرى تنجم عن تدخل الدولة المستمر ، وهو ما كان يحدث على أيام ابن خلدون ، تتمثل في بوار السلع وقلة الربح ، وكساد الأسواق « وربما تدعوهم الضرورة الى شيء من المال فيبيعون تلك السلع على كساد في الأسواق بابخس ثمن . وربما يتكرر ذلك على التاجر والفلاح منهم بما يذهب رأس ماله ، فيقعده عن سوقه ويتعدد ذلك ويتكرر ، ويدخل به على الرعايا من العنت والمضايقة ، وفساد الأرباح ما يقبض آملهم عن السعى في ذلك جملة ويؤدي الى فساد الجباية » (ابن خلدون : المقدمة ٨٤٣/٢) .

ولا شك أن ما تحصل عليه الدولة من جباية الضرائب على أرباح الأفراد التجارية والصناعية يزيد كثيرا على ما تحصله وتكسبه الدولة من توليها هذه الأعمال التجارية والصناعية بنفسها « فاذا قايس السلطان

بين ما يحصل عليه من الجبيلة وبين هذه الأرباح القليلة ، وجدها بالنسبة الى الجبيلة اقل من القليل . ثم انه ولو كان مفيدا فيذهب له بحظ عظيم من الجبيلة فيما يعاينه من شراء او بيع . فانه من البعيد أن يوجد فيه من انكس . ولو كان غيره فى تلك الصفقات لكان تكسيها كلها حاصلا من جهة الجبيلة . ثم فيه التعرض لأهل عمرانته ، واختلال الدولة بفسادهم ونقصه . فان الرعايا اذا قعدوا عن تلميز لموالهم بالفلاحة والتجارة نقصت وتلاشت النفقات ، وكان فيها اتلاف لحوالهم . فافهم ذلك » .
(المصدر السابق ٨٤٣/٢)

لقد حرم الاسلام على الحاكم « وعلى عماله (المعاونين له) العمل بالتجارة ومزاحمة الرعايا فى اعمالهم التجارية ، ودعا الى التقليل من المضرائب ما يمكن حتى تنيسط ايدي الناس للعمل ، وندد بالسخرة . فيروى عن الخليفة العادل عمر بن عبد العزيز قوله : « ان الله جل ثناؤه بعث محمدا ﷺ داعيا الى الاسلام ولم يبعثه جابيا ، كما رفع المكوس وقال عنها : انها هى البخس الذى نهى الله عنه فقال : ولا تبخسوا الناس اشياءهم ولا تعتوا فى الأرض فسادا غير انهم اسموه باسم آخر .

وكتب الى عماله وموظفى دولته : بأن لا يتجر امام ، ولا يحل لعامل تجارة فى سلطانه الذى هو عليه ، فان الأمير متى يتجر ليستأثر ويصيب امورا فيها عنت ، وان حرص على أن لا يفعل . . وحرم السخرة بأنواعها فقال : ونرى ان توضع السخرة عن أهل الأرض فان غايتها امور يدخل فيها الظالم . . واحتج على قبول أهل السلطة الهدايا بانها : هدية لرسول الله ، عليه الصلاة والسلام ، وهى لنا رشوة (انظر : ابو الحسن الندوى : رجال الفكر والدعوة فى الاسلام ، مطبعة جامعة دمشق ، الطبعة الأولى ١٩٦٠ ص ٣١ - ٤٧) .

ان ظلم الدولة للزعمية أبعد من مجرد فرض المكوس (الضرائب) واخذ لموالهم بغير حق ، فلا تحصن الظلم ، فيما يذهب الى ذلك

ابن خلدون ، انما هو اخذ المال او الملك من يد مالكه من غير عوض ولا سبب ، كما هو مشهور ، بل الظلم اعم من ذلك . فكل من اخذ ملك احد او غصبه فى عبلة او طالبه بغير حق او فرض عليه حقا لم يفرضه الشرع ، فقد ظلمه : فجبابة الاموال بغير حقها ظلمة ، والمعتدون عليها ظلمة ، والمنتهبون لها ظلمة ، والماتعون لحقوق الناس ظلمة ، وغصاب الاملاك على العموم ظلمة ، ووبال ذلك كله عائد على الدولة بخراب العمران .. وهذه هى الحكمة المقصودة للشارع فى تحريم الظلم وهو ما ينشأ عنه من فساد العمران وخرابه ، وذلك مؤذن بانقطاع النوع البشرى ، وهى الحكمة العسابة المراعاة للشرع فى جميع مقاصده ... الا ان الظلم لا يقدر عليه الا من لا يقدر عليه » (ابن خلدون : المقدمة ٨٥١/٢ - ٨٥٢) .

ويشن ابن خلدون حملة عنيفة على الاحتكار باعتباره عائقا من عوائق التنمية الاقتصادية ويطالب باطلاق الحرية للأفراد فى ميدان التجارة . « وما اشتهر عند ذوى البصر والتجربة فى الامصار ان احتكار الزرع لتحمين اوقات الغلاء مشؤوم وانه يعود على فائدته (والصحيح صاحبه) بالتلف والخسران . وسببه والله اعلم ان الناس لحاجتهم الى الاقوات مضطرون الى ما ييخلون فيها من المال اضطرارا فتبقى النفوس متعلقة به . وفى تعلق النفوس بمالها مركب كبير فى وباله على من يأخذه مجانا . ولعله الذى اعتبره الشارع فى اخذ اموال الناس بالبطل ... » (المصدر السابق ٩١٩/٣) .

لقد انطلق ابن خلدون فى تنديده بالاحتكار صاحب الدولة او التجار للسلم من مطلق اسلامى صريح ، مع حرصه الشديد على تطوير المفاهيم الاسلامية المعروفة المعادية للاحتكار واخفاء السلع . ان هذا يعنى بصراحة ان ابن خلدون هو اول مفكر سياسى اقتصادى اسلامى يدعو الى حرية الاقتصاد والتجارة ، وضرورة ابتعاد الحاكم عن التدخل فى شؤنها .

وقد ادرك ابن خلدون وجود علاقة وثيقة بين استقرار الاقتصاد

واستقرار الدولة السياسى ، خاصة فى بداية حياتها ، نظرا لقوة الوازع الدينى فى النفوس وتجنب الترف والمبذخ والامراف ، كما أدرك ان التدهور الاقتصادى يتبعه بالتالى تدهور الدولة السياسى .

وقد لاحظ ابن خلدون ان الضرائب القليلة ينتج عنها انتعاشا اقتصاديا ، بالنظر الى كثرة المتحصل منها نتيجة لهذا الانتعاش . ان قلة الضرائب تساعد على دفع عجلة التطور الى الامام ، وتنعش العمران وتضاعف دخل الدولة وثروة المجتمع . وبالمقابل فان ارهاق الافراد بالضرائب وزيادة معدلها ينتج عنه الركود الاقتصادى ويشجع الافراد على التهرب من الضرائب ، وبالتالي يقل مجموع المتحصل منها ، لعجز الدولة عن جمعها بسبب الاغراق فى البذخ والترف وكثرة اجور الجند الماجورين .

يقول ابن خلدون فى ذلك : « اعلم ان الدولة تكون فى اولها بدوية قليلة الحاجات لعدم الترف وعوائده ، فيكون خرجها وانفاقها قليلا ، فيكون فى الجباية حينئذ وقاء بازيد منها ، بل يفضل منها كثير عن حاجاتهم . ثم لا تلبث ان تأخذ بدين الحضارة فى الترف وعوائدها ، وتجرى على نهج الدول السابقة قبلها ، فيكثر لذلك خراج اهل الدولة ، ويكثر خراج السلطان خصوصا كثرة بالغة بنفقته فى خاصته وكثرة عطائه ، ولا تفى بذلك الجباية . فتحتاج الدولة الى الزيادة فى الجباية لما تحتاج اليه الحامية من العطاء والسلطان من النفقة ، فيزيد من مقدار الوظائف والوزائع (ما يتوزع على الأشخاص) اولا كباقلناه ، ثم يزيد الخراج والحاجات والتدريج فى عوائد الترف وفى العطاء للحامية . ويدرك الدولة الهرم ، وتضعف عصابتها عن جباية الاموال من الاعمال والقاصية ، فنقل الجباية وتكثر العوائد ، ويكثر بكثرتها ارزاق الجند وعطاؤهم . فيستحدث صاحب الدولة انواعا من الجباية يضربها على البياعات ، ويفرض لها قدرا معلوما على الاثمان فى الاسواق ، وعلى اعيان السلع فى اموال المدينة . وهو مع هذا يضطر لذلك بسا دعاه اليه ترف الناس من كثرة العطاء مع زيادة الجيوش والحامية . وربما

يزيد ذلك في أواخر الدولة زيادة بالغة ، فتكسد الأسواق لفساد الأموال ، ويؤذن ذلك باختلال العمران ، ويعود على الدولة ، ولا يزال ذلك يتزايد الى ان تضجحل « (المقدمة ١٤٠/٢) .

ويزيد كلامه السابق توضيحا فيقول : « ثم ان الجبالية أول الدولة تكون قليلة الوزائع كثيرة الجبله . وآخر الدولة تكون كثيرة الوزائع قليلة الجبله . والسبب في ذلك ان الدولة : ان كانت على سنن الدين فليست تقتضى الا المغارم الشرعية من الصدقات والخراج والجزية ، وهي قليلة الوزائع ، لأن مقدار الزكاة من المال قليل كما علمت ... الخ » (ابن خلدون : المقدمة ٨٣٧/٢) .

يرفض ابن خلدون ، إذن ، هذه الوسائل والطرق التى يلجأ اليها صاحب الدولة من مثل الاكثار من الضرائب والمغارم ، واحتكار التجارة ، ومزاحمة العاملين بها فى نشاطهم وحركتهم ، ومصادرة أموالهم من غير عوض ، وفرض البضائع عليهم بأرفع الأثمان ، على وجه الغصب والاكراه وشراء ما بأيديهم بأبخس الأثمان » ويعم ذلك أصناف التجار وسائر السوق حتى فى المساكل والفواكه وتهل الصنائع فيها يتخذ من الآلات والمواعين ، فتشمل الخسارة سائر الأصناف والطبقات . وتنتوالى على الأيام ، وتجنحف برؤوس الأموال ولا يجدون عنها وليجة - (البطانة أو الخاصة ومن يعتمد عليه الانسان) الا القعود عن الأسواق لذهاب رؤوس الأموال فى جبرها بالأرباح ، ويتناقل الواردون من الأفاق ، فتكسد الأسواق ويبطل بهاش الرعايا ... وتنقص جبالية السلطان نفسها أو تفسد ، ويؤول ذلك الى تلاشى الدولة وفساد عمران المدينة . وهذا الخل كل بطرق على التدرج ولا يشعر به « (المصدر السابق ٨٥٥/٢) .

ومن الوسائل التى يلجأ اليها الحاكم ، ويرفضها ابن خلدون ايضا ، تسلط الحاكم على جهود رعاياه وأعمالهم بغير إذن ، وتكليف الأعمال وتسخير الرعايا بغير حق « لأن الرزق والكسب إنما هو قيم أعمال العمران (نفس المصدر ٨٥٣/٢) .

ان السبب الرئيسى عن المفساد الاقتصادية والاضرار بمصالح العباد ، فيما يرى ذلك ابن خلدون ، هو الدولة وتدخلها المستمر فى شئونهم « لأن الدولة هى السوق الأعظم ، بل هى أم الأسواق كلها ، واسلها ومادتها فى الدخل والخرج ، فان كسدت وقلت مصارفها فاجدر بما بعدها من الأسواق أن يلحقها مثل ذلك وأشد منه ، وأيضاً فالمال انما هو متردد بين الرعية والسلطان ، منهم اليه ومنه اليهم ، فاذا حبسه السلطان عنده فقدته الرعية » (المقدمة ١٤٩/٢) .

ان امثال هذه الأفعال والاجراءات من قبل الحاكم تؤدى فى النهاية الى توقف الأفراد عن العمل ، وفرار اصحاب الأموال بأموالهم ، وتدهور اقتصاد الدولة وعجزها عجزاً كلياً عن السير فى الطريق الصحيح ، ويختل بالتالى التوازن بين السياسة والاقتصاد .

ومن هنا كان انكار ابن خلدون على الحاكم تدخله كمنافس للرعايا فى أنشطتهم الاقتصادية ، من تجارة وزراعة وصناعة ، وإيجابة العدل فى أهل الأموال والنظر لهم بذلك من أجل الحفاظ على وجود الدولة .

«فبذلك نبسط أموالهم وتنشرح صدورهم للأخذ فى تمشير الأموال وتميقتها فتعظم منها جبالية السلطان . وأما غير ذلك من تجارة أو فلاح فانما هو مضره عاجلة للرعايا وفساد للجبالية ونقص للعمارة .. » .

لقد أوجب الاسلام فرض العدل على الناس ، ولو بالقوة لكونه قواماً لنظام الحكم الصالح وعماداً له ، ونهى عن الظلم وحذر منه ، وتوعده بمرتكبیه بأشد ألوان العقاب . ومن هنا كان أول ما ينمى الجبالية ويثيرها عند ابن خلدون « انما يكون بالعدل فى أهل الأموال » . ويتحقق ذلك بابتعاد صاحب الدولة عن التدخل بأى صورة من الصور فى النشاط الاقتصادى لرعايا الدولة حتى ينمو الاقتصاد ويزدهر ، ويتحقق التبادل بين الاقاليم والبلدان على أوسع نطاق .

ومن أهم ما أبرزه ابن خلدون في هذا الصدد ، وجوب توافر الصفات الحميدة في القابض على سلطة الملك ، وأن يكون من البيوتات الكريمة التي تتحلّى بالعلم وتجتعل بالأخلاق القوية . ويشبه ابن خلدون الحاكم المتقدم لهذه الصفات الحميدة بالإنسان الذي يقف عريانا أمام الناس .

« وقد ذكرنا أن المجد له أصل ينبني عليه ، ويتحقق به حقيقته ، وهو العصبية والعشيرة ، وفرع يتم وجوده ويكمله وهو الخلل . وإذا كان الملك غاية للعصبية فهو غاية لفروعها ومتماتها وهي الخلل . لأن وجوده دون متماتها كوجود شخص مقطوع الأعضاء أو ظهوره عريانا بين الناس . وإذا كان وجود العصبية فقط من غير انتحال الخلل الحميدة نقصا في أهل البيوت والأحساب فما ظنك بأهل الملك الذي هو غاية لكل مجد ونهاية لكل حسب » (ابن خلدون : المقدمة ٦١٤/٢ - ٦١٥) .

وقد ذم ابن خلدون في الحاكم القسوة والفظاظة والغلظة ، وشدد على ضرورة توافر صفة الرفق أو الرحمة ، لأن افتقاره إليها يباعد بينه وبين المحكومين ويعجل بزوال حكمه . فرق الحاكم بالمحكومين شرط ضروري لاكتساب ثقتهم ومحبتهم ، وضمان أكيد لتضحياتهم بكل غال ورخيص دفعا عن حكمه .

يقول ابن خلدون في ذلك : « أن حسن الملك يعود إلى الرفق . فإن الملك إذا كان قاهرا ، ياطش بالعقوبات ، منقبا عن عورات الناس ، وتعدد ذنوبهم شملهم الخوف والذل ، ولاذوا منه بالكذب والمكر والخديعة فتخلقوا بها . وفسدت بصائرهم وأخلاقهم ، وربما خذلوه في مواطن الحروب والمدافعات ، ففسدت الحماية بفساد النيات ، وربما اجتمعوا على قتله لذلك فتمسك الدولة ... وإذا كان رفيقا بهم متجاوزا عن سيئاتهم استنابوا إليه ، ولا ذوا به واشربوا محبته واستأثروا دونه في محاربة أعدائه ، فاستقام الأمر من كل جانب ... » (المقدمة - ٦٨٥/٢) .

ومما لا شك فيه أن النظرية السياسية الاقتصادية المثالية تستند
 بالاصالة الى دعامات أخلاقية ، لذلك يحرص أصحابها دائما على تعزيز
 معانى العدالة المثلى والفضيلة العليا والخير الأسى ، وليس من المستطاع
 الى حد بعيد أن نعزل الفكرة السياسية (والاقتصادية) عن المعنى الحقيقي
 للأخلاق ، ولذلك فحتى عند أولئك الذين توهموا أنهم فصلوا بين الأخلاق
 والسياسة (والاقتصاد) ، نلاحظ أن بعض العناصر الأخلاقية قائمة فى
 صميم نظرياتهم . ولعل السبب العميق فى هذا هو أن المجتمع
 الإنسانى ، مهما تكن طبيعته ، وإيا كانت مقوماته ، مجتمع ينهض على
 بعض القيم الأساسية المرتبطة بالخير والفضيلة والمساواة والعدالة والحق
 والواجب . فإغفال القيم الأخلاقية فى نظرية من النظريات هو إغفال متعمد
 من صاحبها واتجاهه منه الى الاشادة بالقرائز الأثنية التدميرية الكائنة
 فى الإنسان . (انظر : د . محمد فتحي الشنيطى : نماذج من الفلسفة
 السياسية ، مكتبة القاهرة الحديثة ١٩٦١ ص ٤ - ٩) .

ويشهد ابن خلدون فى هذا المقام ، بالفرس أصحاب الحضارة
 العريقة وأنهم لا يملكون عليهم الا من كان من أهل بيت الملكة ، وأن يكون
 هذا الذى اختاروه من أهل الفضل والدين والأدب والسخاء والشجاعة والكرم
 والعلم والعقل والحلم والرزانة والصدق والتواضع والحزم ، ثم يضيفون
 الى هذه الخلال والفضائل الحميدة شروطاً أخرى يجب أن تتوافر فيه ،
 لكى يضمنوا تحقق السعادة والرفاهية لجميع الأفراد ، واتفاق كلية العامة
 والخاصة عليه ، وتلك أهم شروطهم : (ابن خلدون : المقدمة ٨٤٤/٢) .

العدن ، المنظم الأعلى للدولة والفرد .

الا يتخذ صنعة فيضر بجيرانه .

الا يتاجر فيحب غلاء الأسعار فى البضائع .

الا يستخدم العبيد فانهم لا يشيرون بخير ولا مصلحة .

ويعمد ، فقد كان هذا استعراضا لأهم أفكار ابن خلدون في
الاقتصاد السيامي ، ونظريته في أن التجارة من السلطان مضرّة بالرعايا
بمفسدة للجباية .

والله ولي التوفيق ، ،



المراجع

أولا : المراجع العربية :

- القرآن الكريم
- ابن خلدون
- المقدمة ، تحقيق د. على عبد الواحد وافي : ط. لجنة البيان العربى بالقاهرة طبعة أولى ١٩٦٠ ، وطبعة ثانية ١٩٦٥
- ابن خلدون والفكر العربى المعاصر : المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم ، جامعة الدول العربية ، الدار العربية للكتاب ، تونس ١٤٠٠ هـ - ١٩٨٠ م .
- ابن فرحون (برهان الدين ابراهيم) : تبصرة الحكم فى اصول الاقضية ومناهج الأحكام ، المطبعة البهية بمصر ١٣٠٢ هـ .
- أبو يعلى (محمد بن الحسين الفراء) : الأحكام السلطانية ، تحقيق محمد حليم الفقى ، القاهرة ، ط . أولى ١٣٥٦ هـ - ١٩٣٨ م .
- أبو القاسم كرو :
- العرب وابن خلدون ، بيروت ١٩٧١
- أبو يوسف (يعقوب ابن ابراهيم) : الخراج ، المطبعة الأميرية ببولاق ، القاهرة ، الطبعة الأولى ١٣٠٢ هـ .

- أحمد أبو ذروة (الدكتور) :
الاقتصاد السياسى فى مقدمة ابن خلدون ، دار ابن خلدون ،
بيروت ، الطبعة الأولى ١٩٨٤ •
- ارنت كاسيرر :
مدخل الى فلسفة الحضارة الانسانية ، او مقال فى الانسان ،
ترجمة احسان عيسى ، دار الأندلس ببيروت ١٩٦١
- اعمال مهرجان ابن خلدون ، منشورات المركز القومى للبحوث
الاجتماعية والجنائية ، القاهرة ١٩٦٢
- ايبيل دوركليم :
قواعد المنهج فى علم الاجتماع ، ترجمة محمود قاسم ، مكتبة
النهضة المصرية بالقاهرة ١٩٦١
- توينبى (أنولد) :
مختصر التاريخ ، ترجمة فؤاد محمد شبل ، مطبعة لجنة
التأليف والترجمة والنشر ، ط ٠ اولى ، مصر ١٩٦٠
وج ٢ ١٩٦١
- حازم الببلاوى (الدكتور) :
اصول الاقتصاد السياسى ، منشأة دار المعارف بالاسكندرية
مصر ١٩٧٤
- حامد ربيع (الدكتور) :
فقه السياسة فى فلسفة ابن خلدون الاجتماعية ، فى مهرجان
ابن خلدون بالقاهرة ١٩٦٢
- الجاحظ (أبو عثمان عمرو بن بحر) :
التاج فى اخلاق الملوك ، تحقيق احمد زكى ، المطبعة الأميرية ،
القاهرة ١٩١٤

- ساطع الحصرى :
دراسات عن مقدمة ابن خلدون ، مكتبة الخانجي ، مصر ،
طبعة موسعة ١٩٦١
- سيد قطب :
العدالة الاجتماعية فى الاسلام ، الطبعة السابعة ١٩٦٧ (لا تحمل
اسم المطبعة ولا البلد)
- الطرطوشى (أبو بكر محمد بن الوليد) :
مراج الملوك ، القاهرة ، ١٢٨٩ هـ .
- طه حسين :
فلسفة ابن خلدون الاجتماعية ، نقله الى العربية محمد عبد الله
عنان ، مطبعة الاعتماد بمصر ، الطبعة الأولى ١٣٤٣ هـ -
١٩٢٥ م .
- عباس محمود العقاد :
الشيوعية والانسانية فى شريعة الاسلام ، دار الهلال
القاهرة ١٩٦٣
- عبد الله شريط (الدكتور) :
الفكر الأخلاقى عند ابن خلدون ، نشر الدار العربية للكتاب ،
تونس ليبيا مطابع المؤسسة الوطنية للكتاب بالجزائر ، ط .
ثالثة ١٩٨٤
- عبد الوهاب خلاف :
العماسة الشرعية لو نظام الدولة الاسلامية ، المطبعة السلفية
بالقاهرة ١٣٥٠ هـ .
- عمر الحسوقى :
الاشتراكية والاسلام ، ط . جامعة القاهرة ١٩٦٢

- كمار بيكر :
المدينة الفاضلة عند فلاسفة القرن الثامن عشر ، ترجمة محمد شفيق غريال مكتبة الأنجلو المصرية .
- لاكوست (ايف) :
العلامة ابن خلدون ، ترجمة ميشال سليمان ، دار ابن خلدون ، بيروت .
- لويون (جوستاف) :
السنن النفسية لتطور الأمم ، ترجمة عادل زعتر ، دار المعارف بمصر ١٩٥٧
- مكسيم (رودينسون) :
التاريخ الاقتصادي وتاريخ الطبقات الاجتماعية في العالم الاسلامي ، دار الفكر الجديدة .
- محمد حلمي مراد (الدكتور) :
ابو الاقتصاد ، ابن خلدون ، في اعمال مهرجان ابن خلدون ، المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية بالقاهرة ١٩٦٢
- محمد زنيبر :
الصناعة في نسق ابن خلدون الاجتماعي ، في اعمال ندوة ابن خلدون ، الرباط ١٩٧٩
- محمد زنيبر :
الحكم والاقتصاد عند ابن خلدون ، في اعمال ندوة ابن خلدون والفكر العربي المعاصر ، تونس ١٩٨٠
- محمد طه بدوي (الدكتور) :
الاشتراكية بين الفكر والتطبيق ، المكتب المصري للطباعة والبشر الاسكندرية ١٩٦٨

- محمد عبد الله العربى (الدكتور) :
الاقتصاد الاسلامى والاقتصاد المعاصر ، بحثلقى فى المؤتمر
الثالث لمجمع البحوث الاسلاميه بالقاهرة ١٩٦٠ م .
- محمد عبد الله العربى (الدكتور) :
الملكيه الخاصه و محدودها فى الاسلام ، بحثلقى فى المؤتمر
الاول لمجمع البحوث الاسلاميه بالقاهرة ، مارس ١٩٦٤ .
- محمد عبد الله عنان :
ابن خلدون ، حياته و تراثه الفكرى ، مطبعة دار الكتب
المصريه ١٩٣٣
- محمد على نشات (الدكتور) :
الفكر الاقتصادى فى مقدمة ابن خلدون ، (رساله دكتوراه
بكلية الحقوق جامعة القاهرة ١٩٦٤ م) .
- نبيل الشهابى :
تاريخ المعارف والصنائع فى مقدمة ابن خلدون فى اعمال ندوة
ابن خلدون ، الرياض ١٩٧٩ .
- ول ديورانت :
قصة الحضارة ، الترجمة العربية ، الادارة الثقافيه لجامعة
الدول العربيه ، ط - لجنة المؤلف والترجمة والنشر ، الطبعة
الثانيه القاهرة ١٩٥٦
- يوسف القرضاوى (الدكتور) :
مشكلة الفقر وكيف عالجه الاسلام ، الدار العربيه للطباعة
والنشر ، بيروت ١٩٦٦

ثانيا : المراجع الأجنبية :

- Alexander Gray : The Development of Economic Doctrines (John wiley and Son Inc, N. Y. 1961) .
- Charles Gide : Political Economy (George G . Harp , 1924) .
- Rosenthal : The Muqaddimah (Pantheon Books , N/Y., 1958) .
- Schumpeter : History of Economic Analysis (Allen and Unwin , 1961)

فهرس

رقم الصفحة	الموضوع
٥	تمهيد
١٣	مهوم الدولة عند ابن خلدون
١٣	حاجة الانسان الى الاجتماع والحكم
٢١	الدين من أقوى أسس الدولة
٢٥	دستور الحكام
٣٢	أنواع الحكم
٤٥	شروط منصب الخلافة
٤٤	القوة أساس نشأة الدولة
٥١	تدهور وسقوط العصية
٥٢	ابن خلدون والمقد الاجتماعي
٥٨	تقد العصية
٥٩	الدين والعصية
٦٦	ولاية العهد
٧٥	أطوار الدولة العصرية
٧٢	الطور الأول : طور السعى الى الملك والظفر به بالقلبة
	الطور الثاني : طور الاستبداد على قوته والافتراء بالملك
٧٣	ومداقمة المنافسين
٧٩	الطور الثالث : طور الفراغ والدعة لتحصيل ثمرات الملك
٧٥	الطور الرابع : طور القنوع والمسالمة
٧٦	الطور الخامس : طور الاسراف والتبذير
٧٩	موقف ابن خلدون من العرب
٨٥	المراجع
٨٥	أولا : المراجع العربية
٩١	ثانيا : المراجع الأجنبية
١٣٣	

الموضوع	رقم الصفحة
الاقتصاد السيامي عند ابن خلدون	٩٣
تمهيد	٩٥
الانتاج والأمن	٩٩
العمل هو المقياس الأساسي للقيمة والثروة	١٠٠
الصناعة وتطور المجتمعات الاقتصادية	١٠٦
ظاهرة تقسيم العمل	١١٠
فائض الانتاج والنمو الاقتصادي والاجتماعي	١١١
مصادر غير طبيعية للحصول على المال	١١٣
ابن خلدون مؤسس مذهب الاقتصاد الحر	١١٦
المراجع	١٢٧
أولا : المراجع العربية	١٢٧
ثانيا : المراجع الاجنبية	١٣٣
الفهرس	١٣٣

❦ ❦ ❦

تم بحمد الله تعالى

